

**STUDI ANALISIS PANDANGAN FARAG FOUDA
TENTANG HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA
DALAM SIYASAH SYAR'IIYAH**

TESIS

Oleh:

ALEX MEDANI
NIM. 91212022671

Program Studi
HUKUM ISLAM



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
MEDAN
1435 H/ 2014 M**

PERSETUJUAN

Tesis Berjudul:

STUDI ANALISIS PANDANGAN FARAG FOUDA TENTANG HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA DALAM SIYASAH SYARIAH

Oleh:

Alex Medani

Nim. 91212022671

Dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar
Master Hukum Islam (M.HI) pada Program Studi Hukum Islam
Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan

Medan, 2014

Pembimbing I

Pembimbing II

Dr. Faisar Ananda Arfa, MA
NIP. 19640702 1992 03 1 003

Dr. Muhammad Iqbal, M.Ag
NIP. 19680910 1995 03 1 001

PENGESAHAN

Tesis berjudul “**STUDI ANALISIS PANDANGAN FARAG FOUDA TENTANG HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA DALAM SIYASAH SYAR’IYYAH**” an. Alex Medani, NIM. 91212022671 Program Studi Hukum Islam telah dimunaqasyahkan dalam sidang Munaqasyah Program Pascasarjana IAIN-SU Medan pada tanggal 11 April 2014.

Tesis ini telah diterima untuk memenuhi syarat memperoleh gelar Magister Hukum Islam (MHI) pada program Studi Hukum Islam.

Medan, April 2014
Panitia Sidang Munaqasyah Tesis
Program Pascasarjana IAIN-SU Medan.

Ketua

Sekretaris

Prof. Dr. H. Pagar Hasibuan, M.Ag
NIP. 19581231 1988 03 1 016

Dr. Ansari Yamamah, MA
NIP. 19660624 1994 03 1 001

Anggota-anggota

1. Dr. Faisar Ananda Arfa, MA
NIP. 19640702 1992 03 1 003

2. Dr. Muhammad Iqbal, M.Ag
NIP. 19680910 1995 03 1 001

3. Prof. Dr. H. Pagar Hasibuan, M.Ag
NIP. 19581231 1988 03 1 016

4. Dr. Ansari Yamamah, MA
NIP. 19660624 1994 03 1 001

Mengetahui,
Direktur PPs IAIN-SU

Prof. Dr. H. Nawir Yuslem, MA
NIP. 19580815 198503 1 007

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : **Alex Medani**

N I M. : 91212022671

Tempat/tgl. Lahir : Medan, 03 Oktober 1988

Pekerjaan : Mahasiswa Program Pascasarjana IAIN-SU Medan

Alamat : Komplek Pondok Surya Kel. Helvetia Timur, Kec.
Medan Helvetia, Kota Medan.

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa tesis yang berjudul "**STUDI ANALISIS PANDANGAN FARAG FOUDA TENTANG HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA DALAM SIYASAH SYAR'IYYAH**" Benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya.

Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, sepenuhnya menjadi tanggungjawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Medan, April 2014

Yang membuat pernyataan

Alex Medani

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Alex Medani
Tempat, tanggal lahir : Medan, 03 Oktober 1988
Alamat : Jl. Kasturi No. 38 Kp. Sukaramai Kel. Minas Jaya
Kec. Minas, Kab. Siak. Riau
Alamat kontak Hp : 0853 5927 6678
Email : alex.medani88@gmail.com
Agama : Islam
Suku/Kebangsaan : Indonesia/Minang
Orang tua Ayah : Radinas
Ibu : Saiyar


Riwayat Pendidikan :

- Magister Perencanaan Pembangunan Wilayah dan Perdesaan (PWD) Program Pascasarjana Universitas Sumatera Utara, 2013-sekarang.
- Magister Hukum Islam Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 2012-sekarang.
- Jurusan Syariah Program Studi Siyasah Jinayah (Hukum Pidana dan Politik Islam), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Bukittinggi, 2006-2010
- Madrasah Aliyah Sumatera Thawalib Parabek Bukittinggi, 2003-2006
- Madrasah Tsanawiyah Sumatera Thawalib Parabek Bukittinggi, 2000-2003
- SDN 010 Minas Barat, Kec Minas 1994-2000

Medan, April 2014

Alex Medani

MOTTO



*Jikok dibalun sabalun kuku
Jikok dikambang saleba alam
Walau sagadang bijo labu
Bumi jo langik ado di dalam*

*Panakiak pisau sirauik
Ambiak galah batang lintabuang
Salodang ambiak ka nyiru
Nan satitiak jadikan lauik
Nan sakapa jadikan gunuang
Alam takambang jadikan guru*

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	Alif	tidak dilambangkan
ب	Ba>'	B	Be
ت	Ta>'	T	Te
ث	S a>'	s\	es titik atas
ج	Ji>m	J	Je
ح	H{a>'	h}	ha titik bawah
خ	Kha>'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Z al	z\	zet titik atas
ر	Ra>'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Si>n	S	Es
ش	Syi>n	Sy	es dan ye
ص	S{a>d	s}	es titik bawah
ض	D{a>d	d}	de titik bawah

ط	T{a>’	t}	te titik bawah
ظ	Z{a>’	z}	zet titik bawah
ع	‘Ayn	...’...	koma terbalik diatas
غ	Gayn	G	Ge
ف	Fa>’	F	Ef
ق	Qa>f	Q	Qi
ك	Ka>f	K	Ka
ل	La>m	L	El
م	Mi>m	M	Em
ن	Nu>n	N	En
و	Waw	W	We
ه	Ha>’	H	Ha
ء	Hamzah	...’...	Apostrof
ي	Ya>’	Y	Ye

II. Konsonan rangkap karena *tasydi>d* ditulis rangkap:

متعقدين ditulis *muta‘aqqidi>n*

عدّة ditulis *‘iddah*

III. *Ta>’ marbu>t}ah* di akhir kata

1. Bila dimatikan, ditulis h:

هبة	ditulis	<i>hibah</i>
جزية	ditulis	<i>jizyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:

نِعْمَةُ اللَّهِ

ditulis *ni'matullah*

زَكَاةُ الْفِطْرِ

ditulis *zaka>tul-fit}ri*

IV. Vokal pendek

َ (fathah) ditulis a contoh

ضَرَبَ

ditulis *d}araba*

ِ (kasrah) ditulis i contoh

فَهِمَ

ditulis *fahima*

ُ (dammah) ditulis u contoh

كُتِبَ

ditulis *kutiba*

V. Vokal panjang:

1. Fathah+alif ditulis a> (garis di atas)

جَاهِلِيَّةٌ

ditulis *ja>hiliyyah*

2. Fathah+alif maqs }u>r, ditulis a> (garis di atas)

يَسْعَى

ditulis *yas'a>*

3. Kasrah+ya>' mati, ditulis i> (garis di atas)

مَجِيدٌ

ditulis *maji>d*

4. Dammah+wau mati, ditulis u> (garis di atas)

فُرُوضٌ

ditulis *furu>d*

VI. Vokal rangkap:

1. Fathah+ya>' mati, ditulis ai

بَيْنَكُمْ

ditulis *bainakum*

2. Fathah+wau mati, ditulis au

قَوْلٌ

ditulis *qaul*

VII. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof

اَنْتُمْ

	ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VIII. Kata sandang Alif+La>m

1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'a>n</i>
القياس	ditulis	<i>al-qiya>s</i>

2. Bila diikuti huruf syamsiyyah, sama dengan huruf qamariyah

الشمس	ditulis	<i>al-Syams</i>
السماء	ditulis	<i>al-sama>'</i>

IX. Huruf besar

Huruf besar dalam tulisan Latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD).

- X. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

	ditulis	<i>z\awi> al-furu>d}</i>
ذو الفروض أهل السنة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

ABSTRAK

Studi Analisis Pandangan Farag Fouda tentang Hubungan Agama dan Negara dalam Siya>sah Syar'iyah

Tesis oleh : Alex Medani
Pembimbing I : Dr. Faisar Ananda Arfa, MA
Pembimbing II : Dr. Muhammad Iqbal, M.Ag

Di dalam perspektif pemikiran politik Islam, ada tiga wacana tentang paradigma hubungan antara agama dan negara: *Paradigma integralistik* (simbolistik formalistik) yaitu bahwa agama dan negara menyatu (integral), *paradigma simbiotik*, yaitu agama dan negara berhubungan secara simbiotik, suatu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan, dan *paradigma sekularistik* yang mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Salah satu tokoh yang menganut paradigma sekularistik adalah Farag Fouda, seorang pemikir Mesir pada tahun 1980-an yang akibat pandangan-pandangannya tentang pemisahan agama dan Negara difatwakan murtad dan halal darahnya ditumpahkan. Pada tanggal 8 Juni 1992, Farag Fouda ditembak mati di Madinat al-Nasr, Kairo. Adapun rumusan masalahnya adalah: (1) bagaimana pandangan Fouda tentang hubungan agama dan Negara, (2) bagaimana respons ulama terhadap pandangan Fouda, dan (3) relevansi pandangan Fouda dengan konteks saat ini.

Penelitian ini adalah penelitian normatif atau dikenal dengan *doctrinal research*. Dikatakan demikian karena pembahasan ini mengkaji doktrin politik yang tertulis di dalam kitab-kitab, dalam hal ini mengkaji tentang pendapat Farag Fouda tentang hubungan agama dan negara dalam *siya>sah syar'iyah*. Penelitian ini juga merupakan jenis studi tokoh yaitu pengkajian secara sistematis terhadap pemikiran atau gagasan seorang pemikir Muslim, baik keseluruhannya atau sebagiannya. Penelitian ini bersifat deskriptif, yaitu jenis penelitian yang hanya menjelaskan (mendeskripsikan) variabel satu dengan variabel lainnya.

Dari penelitian ini dapat disimpulkan bahwa Farag Fouda menganut prinsip pemisahan politik dari agama, antara negara dan Islam. Menurutnya, pemisahan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama dan negara. Agama terhindar dari manipulasi politisi, dan pemerintahan terlaksana tanpa beban partikularisme keagamaan. Fouda menolak hadis tentang pemimpin mestilah dari suku Quraisy. Fouda menilai bahwa hadis ini tidak lebih dari justifikasi terhadap kekuasaan dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Fouda juga menolak anjuran sistem khilafah yang digaungkan kaum Islamis, menurutnya sistem ini tidak lebih dari salah satu sistem dalam sejarah Islam yang banyak terdapat sisi-sisi kelamnya. Belajar dari kasus Utsman, untuk menjamin kebaikan rakyat, menertibkan sistem kekuasaan, mewujudkan keadilan, dan menjamin keamanan tidak hanya dibutuhkan pemimpin yang baik, umat Islam yang luhur, dan syariat Islam yang diterapkan penuh. Namun semuanya harus diatur dengan sebuah sistem yang mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat.

ABSTRACT

Analytical Studies of Farag Fouda's Thought on the Relationship between Religion and State in Islamic Political Law

Thesis by : Alex Medani
First Supervisor : Dr . Faisar Ananda Arfa, MA
Second Supervisor : Dr . Muhammad Iqbal, M. Ag

In the perspective of Islamic political thought, there are three paradigms discourse about the relationship between religion and the state: Integral Paradigm (symbol formalistic) that religion and state are fused (integral), symbiotic paradigm, namely religion and the state relate symbiotic, a relationship that is reciprocal behind and need each other, and the secular paradigm who filed the separation between religion and state. One of the characters who embrace a secular paradigm is Farag Fouda, an Egyptian thinker in the 1980s due to his views on the separation of religion and state set apostate by a fatwa and kosher blood spilled. On June 8, 1992, Farag Fouda was shot dead in al-Madinat Nasr, Cairo. The formulation of the problem are: (1) how Fouda's thought about the relationship between religion and the State, (2) how scholars respond to the Fouda thought, and (3) Fouda's thought relevance to the present context.

This study is known as normative or doctrinal research. It is said that because of this discussion examines the political doctrine written in the books, in this case is a study about the opinion of Farag Fouda about the relationship between religion and state in Islamic Political Law. This study is also a kind of character study that systematically study the thought or idea of a Muslim thinker, either whole or in part. This study is descriptive, the type of research that simply explains the (describe) a variable with other variables.

From this study, it can be concluded that the principle of Farag Fouda's thought in politics is separation between the state and Islam. According to him, this separation is necessary for the good of religion and state. Religion avoid the manipulation of politicians, and the government has taken place without the burden of religious particularism. Fouda must necessarily reject the hadith about the leader of the tribe of Quraish. Fouda judged that this tradition is nothing more than a justification of the Umayyad and Abbasid dynasty. Fouda also rejected the suggestion that the caliphate system echoed by Islamists, he says the system is not more than one system in the history of Islam that there are many sides kalamnya. Learning from Uthman case, to ensure the good of the people, to curb the power system, justice, and ensure the safety not only needs a good leader, noble Muslims, and Islamic law is fully implemented. But everything should be set up with a system that regulates the relationship between the ruler and the people.

الملخص

الدراسات التحليلية على فكر فرج فودة حول العلاقة بين الدين والدولة
في القانون السياسي الإسلامي

أطروحة بواسطة : اليكس مدني
المشرف الأول : الدكتور فيسار أناندا عرفة الماجستير
المشرف الثاني : الدكتور محمد إقبال الماجستير

في منظور الفكر السياسي الإسلامي، وهناك ثلاثة نماذج الخطاب حول العلاقة بين الدين والدولة: بارادائم متكاملة (رمز شكلية) وتنصهر أن الدين والدولة تكافلية لا يتجزأ، بارادائم البنود النموذج، وهما الدين والدولة تتعلق تكافلية، و العلاقة المتبادلة التي تقف بحاجة الى بعضنا البعض، و بارادائم النموذج العلماني الذي قدم الفصل بين الدين والدولة. واحدة من الشخصيات الذين يتبنون نموذج العلماني هو فرج فودة، وهو المفكر المصري. بسبب وجهات نظره بشأن الفصل بين الدين والدولة يحدد المرتد عن طريق فتوى و الدم المسكوب كوشير . و في تاريخ الثامنة من يونيو سنة 1992، وقتل فرج فودة بالرصاص في القاعدة، مدينة نصر، القاهرة. صياغة المشكلة هي: (1) كيف فكر فودة حول العلاقة بين الدين والدولة، (2) كيف يستجيب العلماء إلى فكرة فودة، و (3) صلة السياق الحالي على فودة الفكر.

وتعرف هذه الدراسة إلى البحث المعيارية أو مذهبية . يقال أنه بسبب هذا النقاش يتناول عقيدة سياسية مكتوبة في كتب، في هذه الحالة هو دراسة عن رأي فرج فودة حول العلاقة بين الدين والدولة في القانون السياسي الإسلامي. هذه الدراسة هو أيضا نوع من الدراسة الحرف الذي دراسة منهجية الفكر أو فكرة مفكر مسلم، إما كلياً أو جزئياً. هذه الدراسة وصفية، ونوع من البحث أن يفسر ببساطة (وصف) متغير مع متغيرات أخرى.

من هذه الدراسة، فإنه يمكن استنتاج أن مبدأ الفكر فرج فودة في السياسة هو فصل بين الدولة والإسلام. ووفقاً له، فإن هذا الفصل ضروري لمصلحة الدين والدولة. الدين تجنب التلاعب من السياسيين، و اتخذت الحكومة المكان دون عبء الانصرافية الدينية. يجب أن فودة رفض بالضرورة الحديث عن زعيم قبيلة قريش. الحكم فودة أن هذا التقليد ليس أكثر من مبرر للأموية و الخلافة العباسية. كما رفض الاقتراح فودة أن نظام الخلافة ردها الإسلاميين، كما يقول النظام ليست أكثر من نظام واحد في تاريخ الإسلام أن هناك العديد من الجانبين التعلم من حالة عثمان، لضمان مصلحة الشعب، للحد من نظام الطاقة، والعدالة، و ضمان سلامة يحتاج ليس فقط زعيماً جيداً، المسلمين النبيلة، و يتم تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل كامل. ولكن يجب تعيين كل شيء حتى مع النظام الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والشعب.

KATA PENGANTAR



Puji syukur penulis ucapkan kepada Allah swt. yang telah memberikan rahmat, karunia, taufiq serta hidayah-Nya kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Salawat dan salam kepada Nabi Muhammad saw. yang sebagai tauladan kepada umat manusia menuju jalan yang benar.

Penulisan tesis ini merupakan tugas akhir bagi para mahasiswa untuk melengkapi syarat-syarat dalam memperoleh gelar Master Hukum Islam (S2) pada Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara Medan.

Dalam penulisan tesis ini penulis banyak mendapat kesulitan, baik dari literatur, metodologi maupun bahasa. Namun berkat taufiq dan inayah dari Allah swt serta kontribusi dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan teisis ini meski didalamnya masih banyak terdapat kekurangan baik dari materi, penulisan, maupun bahasa. Untuk itu penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nur A. Fadhil Lubis, MA selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara atas kesempatan yang diberikan untuk ikut serta dalam studi di Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara.
2. Bapak Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA, selaku Direktur Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara.
3. Bapak Prof. Dr. H. Ahmad Qarib, MA selaku Ketua Program Studi Hukum Islam yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mengangkat judul tesis ini.
4. Bapak Dr. Faisar Ananda Arfa, MA sebagai Pembimbing I dan bapak Dr. Muhammad Iqbal, MA sebagai Pembimbing II, atas keramah-tamahan saat membimbing penulis dalam melakukan penelitian dan meyusun karya tesis ini sampai selesai.
5. Seluruh dosen dan pegawai beserta staf program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara yang telah banyak memberi bantuan kepada penulis sampai selesai perkuliahan.

6. Kepada orang tua penulis, Ayahanda H. Radinas dan Ibunda Saiyar, orang tua terbaik di dunia, atas segala limpahan kasih sayang, air mata perjuangan, arahan, bimbingan, semangat dan motivasi sehingga penulis sampai pada titik ini, beserta saudara-saudara penulis, Abang Saud Alba, Kakak Nanda Elpatra beserta suami, adik-adik penulis: Gio Vani, Lisa Sya'baniar, Revita Darmi, Rahimah Andesmi, dan Latifah Yenni. Istimewa kepada keponakan penulis, Muhammad Rasyid dan Nafeesa Mahzouz.
7. Kepada teman-teman seperjuangan di kelas HUKI 12, atas semua motivasi, semangat, canda tawa dan kebersamaan yang dilalui bersama baik selama perkuliahan maupun di luar perkuliahan dan semua pihak yang turut serta membantu selesainya penyusunan karya tesis ini.

Demikian karya tulis ini penulis persembahkan, semoga bermanfaat dan menambah khazanah keilmuan kita semua. Amin.

Medan, April 2014

Penulis,

Alex Medani
NIM. 91212022671

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii

HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN PERNYATAAN	iv
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	v
MOTTO	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
ABSTRAK	xi
KATA PENGANTAR	xiv
DAFTAR ISI	xvi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	13
C. Tujuan Penelitian	14
D. Manfaat Penelitian	14
E. Batasan Istilah	14
F. Kajian Terdahulu	18
G. Kerangka Teoritis	19
H. Metode Penelitian	22
I. Sistematika Penulisan	25
BAB II NEGARA DAN SYARIAT DALAM PANDANGAN FARAG FOUDA	
A. Biografi Farag Fouda	26
B. Wacana Modern tentang Hubungan Agama dan Negara	36
C. Penerapan Syariat Islam dalam Negara	43
D. Paradigma Sekularistik	51
E. Format Ideal Hubungan Agama dan Negara	54
BAB III RESPON TERHADAP PEMIKIRAN FARAG FOU DA	
A. Kelompok Ulama yang Mendukung	60
B. Kelompok Ulama yang Menolak	67

**BAB IV RELEVANSI PEMIKIRAN FARAG FOUDA TENTANG
PENERAPAN SYARIAT DALAM NEGARA**

A.	Pengembangan Sikap Kritis Terhadap Sejarah Khilafah	77
B.	Penerapan Nilai-nilai Etika dalam Negara	95
C.	Penegakan Semangat Egaliterianisme dalam Negara	99
D.	Tidak Menjadikan Agama sebagai Kendaraan Politik	102
E.	Ijtihad Politik dan Hilangnya Prinsip Kebebasan Berpikir	108

BAB V PENUTUP

A.	Kesimpulan	111
B.	Saran	114

DAFTAR KEPUSTAKAAN

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam mewajibkan atas seorang muslim supaya taat kepada Allah, Rasul-Nya dan menaati pemimpin-pemimpin, dalam hal ini pemerintah. Akan tetapi ketaatan terhadap pemerintah (negara) bukanlah kewajiban taat yang mutlak tetapi ketaatan dengan syarat. Tidak akan ada ketaatan kepada pemimpin jika dapat membawa seorang muslim keluar dari menaati Allah dan rasul-Nya. Islam mewajibkan kepada tiap tiap muslim untuk mengingatkan pemimpin (Negara dan penguasa-penguasanya) bila mereka melakukan perintah yang dapat membawa maksiat kepada Allah SWT.

Secara terminologis, Negara dapat diartikan sebagai organisasi tertinggi di antara suatu kelompok masyarakat yang memiliki cita-cita untuk bersatu, hidup di dalam suatu kawasan, dan mempunyai pemerintahan yang berdaulat.¹ Pada konstruksinya, negara memiliki masyarakat, wilayah dan pemerintahan yang berdaulat. Di dalam Islam, konsepsi negara dibahas dalam topik *Siya>sah Syar'iyyah*,

Imam Al-Mawardi dalam *Al-Ahka>m al-Sult}a>niyyah* menjelaskan *Siya>sah Syar'iyyah* sebagai:

الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا

¹ A. Ubaedillah dan Abdul Razak. *Pancasila, Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, (Jakarta; Kencana, 2013), h. 120.

“Ima>mah dibebankan untuk mengganti peran kenabian dalam rangka menjaga kemurnian agama dan mengatur urusan dunia.”²

Menurut Abdul Wahab Khallaf, adalah proses pentadbiran yang selaras dengan syara', yang mana perjalanannya menjaga kepentingan rakyat melalui ruang lingkup daulah Islam dengan cara-cara yang dapat menjamin tercapainya kemaslahatan (kebaikan) umum, dapat menolak berbagai bentuk kerugian, dan tidak melanggar syari'at Islam serta kaedah-kaedah asasinya.³

Dalam perspektif *Siya>sah Syar'iyyah*, *Objek kajian fiqh siyasah meliputi:*

1. *Siya>sah Dustu>riyyah*, adalah *siya>sah* yang mengatur hubungan warga negara dengan lembaga negara yang satu dengan warga negara dan lembaga negara yang lain dalam batas-batas administrasi suatu negara.
2. *Siya>sah Dauliyyah*, ialah *siya>sah* yang mengatur antara warga negara dengan lembaga negara dari negara yang satu dengan warga negara dan lembaga negara dari negara lain.
3. *Siya>sah Ma>liyyah*, ialah *siya>sah* yang mengatur tentang pemasukan, pengelolaan, dan pengeluaran uang milik negara.⁴

Suatu hal yang tak terbantahkan bahwa dalam perspektif politik Islam tidak ada kekuasaan selain kekuasaan Tuhan. Dengan menganggap semua kekuasaan itu relatif, maka sistem politik yang sesuai dengan Islam tidak dapat menjelma sebagai

² Abu Hasan Ali bin Muhammad al-Mawardi. *Al-Ahka>m al-Sult}a>niyyah wa Wila>yat al-Di>niyyah*. (Kuwait: Maktabah ibn Quthaibah, 1989), h. 3.

³ Abdul Wahhab Khallaf, *Siya>sah Syar'iyyah Aw Niz}a>m al-Daulah Isla>miyyah Fi>Syu'u>n al-Dustu>riyyah wa al-Kha>rijah wa al-Ma>liyyah*, (Kairo, Dar al-Ansar, th) h. 5.

⁴ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah* (Jakarta: Prenada Media. 2003), h. 48.

teokrasi atau kerajaan/monarki yang berdasar hak Ilahi yang pernah terjadi di barat atau sebagai demokrasi parlementer.

Banyak upaya yang telah dilakukan para ulama dalam rangka pencarian konsep tentang relasi Islam dan negara, pada dasarnya mengandung dua maksud. Pertama, untuk menemukan idealitas Islam tentang negara (menekankan aspek teoritis dan formal), yaitu mencoba menjawab pertanyaan, “Bagaimana bentuk negara Islam?”. Pendekatan ini bertolak dari suatu asumsi bahwa Islam memiliki konsep tertentu tentang negara. Kedua, untuk melakukan idealisasi dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara (menekankan aspek praktis dan substansial), yakni mencoba menjawab pertanyaan, “Bagaimana isi negara menurut Islam?”. Pendekatan ini didasarkan pada anggapan bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang negara, tetapi hanya menawarkan prinsip-prinsip dasar tentang etika dan moral.⁵

Sepeninggal Rasulullah, siapa yang akan menggantikan beliau bukanlah satu-satunya masalah yang dihadapi umat Islam saat itu. Mereka juga perlu mengklarifikasi seberapa besar kekuasaan pengganti sang Nabi. Muhammad, selama masa hidupnya, tidak hanya berperan sebagai pemimpin umat Islam, tetapi sebagai nabi dan pemberi keputusan untuk umat Islam. Semua hukum dan praktik spiritual ditentukan sesuai dengan yang disampaikan Nabi Muhammad. Sampai masa wafatnya, Nabi Muhammad saw tidak meninggalkan sekaligus menetapkan aturan yang rinci mengenai pemerintahan Islam, termasuk masalah bentuk dan penggantian kekuasaan. Umat Islam akhirnya sepakat membai’at Abu Bakr sebagai Khalifah dan

⁵ M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), h. 43-44.

setelahnya digantikan oleh Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib.

Persoalan yang kemudian mengiringi pemerintahan Islam adalah mengenai bentuknya. Beberapa pemikir Muslim, seraya merujuk kepada sejumlah ayat dalam Al-Quran, mengatakan bahwa bentuk pemerintahan bisa berbentuk kerajaan maupun republik. Praktik yang terjadi dalam perjalanan sejarah Islam memperlihatkan dua bentuk pemerintahan ini. Pemerintahan Islam yang berlangsung sepeninggal Nabi, khususnya pada masa *Khulafa' al-Rasyidin* (Abu Bakar, Umar ibn al-Khattab, Utsman ibn Affan, dan Ali ibn Abi Thalib), barangkali sepadan dengan bentuk republik dalam konsep politik modern.⁶

Tetapi pada kurun berikutnya, sejak pemerintahan Umayyah, Abbasiyah, sampai dengan Turki Utsmani, dan pemerintahan Islam di wilayah yang lainnya, termasuk di Indonesia, adalah bercorak kerajaan atau monarki. Ciri utamanya adalah semasa Nabi dan *Khulafa' al-Rasyidin*, pergantian kekuasaan tidak bersifat keturunan (hereditas) dan satu sama lain tidak memiliki hubungan kekerabatan, sementara pemerintahan selanjutnya pergantian kekuasaannya berlangsung secara turun-temurun, meskipun tidak mesti antara bapak dan anak.

Wacana paling penting dalam sistem pemerintahan Islam adalah tentang pola hubungan antara agama dan negara. Wacana ini mendiskusikan bagaimana posisi agama dalam konsep negara modern. Hubungan agama dan negara dalam Islam telah berkembang dan mengalami perdebatan yang intensif di kalangan para pemikir Islam sejak seratus tahun yang lalu.

⁶ Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 17-18.

Pada dasarnya dalam perspektif pemikiran politik Islam, setidaknya ada tiga paradigma hubungan antara agama dan negara yaitu: *Pertama*, paradigma integralistik (simbolistik formalistik). Dalam konsep ini agama dan negara menyatu (integral). Agama Islam dan negara, dalam hal ini tidak dapat dipisahkan. Wilayah agama juga meliputi wilayah negara (*di>n wa dawlah*). Karenanya menurut paradigma ini, Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*devine sovereignty*) karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan.⁷

Paradigma ini dianut oleh kelompok Syiah. Hanya saja dalam term politik Syiah, untuk menyebut negara (*ad-dawlah*) diganti dengan istilah *ima>mah* (kepemimpinan). Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyeleggarakan kedaulatan Tuhan negara dalam perspektif Syiah bersifat teokratis, salah satu wacana yang dikritik oleh kaum Islam liberal. Negara teokratis mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan, dan konstitusi Negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (*syar'i*). Paradigma integralistik ini yang kemudian melahirkan paham Negara agama, di mana praktik ketatanegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga melahirkan konsep *Islam di>n wa dawlah*. Sumber hukum positifnya adalah sumber hukum agama.⁸

Selain kelompok Syiah, pendukung paradigma ini juga berasal dari kelompok Sunni seperti Hasan Al Banna>, Sayyid Quthb, Syekh Muhammad Rasyid Ridha> dan Abul A'la> Al-Maududi.

⁷ Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam Jurnal *Ulumul Quran*, No.2 Vol.IV, tahun 1993, h. 5.

⁸ *Ibid.*

Kedua, Paradigma Simbiotik. Menurut pandangan ini agama versus negara berhubungan secara simbiotik, yakni suatu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang, sebaliknya Negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan moral dan etika.⁹ Paradigma simbiotik ini dapat ditemukan dalam pemikiran Al-Mawardi dalam bukunya *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Dalam buku ini ia mengatakan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun mempunyai hubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.¹⁰

Ketiga, Paradigma Sekularistik. Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran Negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara.¹¹ Pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq, seorang cendekiawan Muslim dari Mesir. Dalam bukunya *al-Islam wa Usul al-Hukm*, Raziq mengatakan bahwa Islam hanya sekadar agama dan tidak mencakup urusan negara; Islam tidak mempunyai kaitan agama dengan sistem pemerintahan kekhalifahan, termasuk kekhalifahan *Khulafa' al-Rasyidin*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang duniawi. Ali Abdul Raziq sendiri

⁹ *Ibid*, h. 6.

¹⁰ al-Mawardi. *Al-Ahkam...*, h. 3.

¹¹ Syamsuddin, "Usaha...", h. 7.

menjelaskan pokok pandangannya bahwa: Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintah tertentu, tidak pula mendasarkan kepada kaum muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, ekonomi yang kita miliki dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.¹²

Harus diakui bahwa pemikiran tentang pemisahan antara agama dan negara tidak mempunyai preseden sejarah dalam kehidupan Nabi. Meski begitu, tesis yang dibangun oleh Ali Abdul Raziq tentang sekularisasi lebih didasarkan pada pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti tentang perlu tidaknya kekhalifahan, ada atau tidaknya pemerintahan yang Islami dan sumber legitimasi kekuasaan dari rakyat atautkah dari Tuhan.

Di kalangan umat Islam, yang pertama kali mempraktikkan konsep ini adalah Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924. Belakangan nama-nama pemikir progresif yang mengusung ide-ide sekularisme ini, seperti Thaha Husein, Mohammed Arkoun, Abdullah Ahmad an-Naim, Asghar Ali Engineer, Mohammad Abied al-Jabiri, Abdul Karim Soroush dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa aturan-aturan negara sepenuhnya dibuat berdasarkan pertimbangan rasional. Pelibatan agama dibenarkan hanya sebagai sumber moral saja. ¹³

¹² Ali Abd al-Raziq, *al-Islam wa Usjul al-Hukm: Ba's\fi> al-Khila>fah wa al-Huku>mah fi> al-Isla>m*, (Beirut : Maktabah al-Haya>h : 1966), h. 18

¹³ Budhy Munawar-Rachman. *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme, Paradigma Baru Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2011), h. 319.

Setelah masa Ali Abdul Raziq di Mesir, perdebatan mengenai hubungan antara agama dan negara kembali memanas pada periode 1990-an. Penggeraknya adalah Farag Fouda, seorang Doktor di bidang ekonomi pertanian. Ia juga pernah berafiliasi dengan partai politik, seperti Partai *Wafd* dan Partai *Istiqlal*. Tetapi, ia lebih dikenal sebagai pemikir, penggiat hak asasi manusia, dan komentator sosial.

Farag Fouda menganut prinsip pemisahan politik dari agama, antara negara dan Islam. Menurutnya, pemisahan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama dan negara: Agama terhindar dari manipulasi politisi, dan pemerintahan terlaksana tanpa beban partikularisme keagamaan. Selaras dengan ini, Fouda menentang penerapan syariat karena menurutnya penerapan syariat hanya akan mengarah ke negara keagamaan (*daulah diniyyah*). Ia menentang segala bentuk kerahiban dan kekudusan dalam dunia politik karena kehidupan politik didasarkan atas kepentingan dan keharusan sosial.¹⁴

Fouda mengkritisi slogan-slogan yang selalu ditampilkan oleh kaum Islamis, bahwa “Islam adalah Solusi”, atau “Wahai Negara Islam, kembalilah!”. Menurutnya ada dua perspektif hipotesis yang membuatnya meragukan slogan-slogan tersebut.

Pertama, bahwa di balik slogan-slogan yang dikumandangkan itu, ada anggapan bahwa masyarakat Mesir adalah masyarakat jahiliyah, atau jauh dari agama yang benar.¹⁵ *Kedua*, sesungguhnya penerapan syariat yang selalu digaungkan bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Ia adalah instrumen untuk mencapai tujuan

¹⁴ Syamsu Rizal Panggabean. “Farag Fouda dan Jalan Menuju Toleransi”, kata pengantar edisi terjemahan dalam Farag Fouda. *Al-Haqiqah al-Ghaibah* terj. Novriantoni dengan judul “Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim”, edisi digital (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), h. xx-xxi.

¹⁵ Fouda. *Al-Haqiqah...*, h. 12.

tertentu yang tidak diingkari oleh para penyeru penerapan syariat sendiri, yaitu berdirinya sebuah negara Islam. Selagi menggaungkan slogan perlunya negara Islam, mengapa di waktu yang sama mereka tidak mengajukan kepada rakyat kebanyakan agenda politik yang terperinci? Agenda politik terperinci itu akan menjadi panduan mereka untuk memerintah dan diandaikan pula dapat memberi jalan keluar terhadap berbagai problem.¹⁶

Menurut Fouda, setidaknya ada enam tata cara yang berbeda dalam memilih pemimpin di dalam sejarah umat Islam. Pesan yang dapat ditangkap dari sejarah itu sendiri adalah tidak adanya kaidah yang baku di dalam Islam tentang tata cara memilih seorang pemimpin. Islam yang toleran dan adil, tidak akan menolak tata cara memilih pemimpin, baik lewat pemilihan langsung ataupun tidak langsung.¹⁷

Tentang pandangan yang menganggap periode *salaf*, yakni zaman para sahabat Nabi dan *al-Khulafa' al-Rasyidun*, sebagai zaman keemasan yang dirindukan, Fouda menulis bahwa itu adalah zaman biasa. Tidak banyak yang gemilang dari masa itu. Malah, ada banyak jejak memalukan. Tiga dari empat *al-Khulafa' al-Rasyidun* wafat karena pembunuhan politik yang terjadi di tengah polarisasi atau perang saudara di kalangan pengikut-pengikut Nabi yang, menurut riwayat, telah dijamin akan masuk surga.¹⁸

Khalifah ketiga dari empat *al-Khulafa' al-Rasyidun*, Utsman bin Affan, tewas dibunuh dan jenazahnya tidak diperlakukan dengan hormat. Jasadnya baru dapat dimakamkan di hari ketiga setelah ia wafat. Sangat tidak lazim bagi umat Islam

¹⁶ *Ibid*, h. 13.

¹⁷ Farag Fouda. *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul "Kebenaran yang Hilang"*, edisi digital (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), h. 25.

¹⁸ *Ibid*, h. xvii.

yang selalu mengantar jenazah ke pemakaman secepat mungkin. Ketika prosesi pemakaman berlangsung, sebagian Muslim tidak mau menyembahyangkannya. Bahkan, ada yang melempari, meludahi, dan mematahkan salah satu persendian mayat Utsman. Akhirnya, ia tidak diperkenankan dikuburkan di pemakaman Muslim, sehingga harus dimakamkan di kuburan Yahudi.¹⁹

Pertanyaan kita, tulis Foucault, adalah, kemarahan apa yang berada di balik perilaku para Sahabat Nabi ini? Mengapa mereka begitu dendam kesumat sekalipun hanya terhadap mayat yang tidak berdaya? Mereka seakan-akan tidak mengindahkan kenyataan bahwa Utsman termasuk jajaran orang-orang yang pertama masuk Islam. Mereka juga tidak memperhatikan umurnya yang sudah 83 tahun. Mereka melupakan bahwa ia adalah suami salah seorang putri Nabi. Mereka bahkan menolak menyalati dan menguburkannya di pekuburan umat Islam. Utsman diposisikan sebagai orang paling hina dan paling sial di antara umat Islam.²⁰

Foucault ialah raja satir dan ironi. Dalam mengkritik pandangan dan tafsiran kaum Islamis, ia tidak semata-mata mengungkapkan fakta sejarah yang menurutnya telah hilang dari memori mereka. Ia sering menggunakan fakta tersebut untuk menunjukkan keadaan yang bertolak-belakang dari yang dipahami lawan debatinya, dan melakukannya dengan selera humor yang tajam. Dalam kata-kata Michael Walzer, Foucault telah menyentuh saraf moral masyarakatnya dan memaksa mereka melihat sesuatu yang ingin mereka hindari, yaitu kesalahan-kesalahan yang ada semasa hidupnya.²¹

¹⁹ *Ibid*, h. 36.

²⁰ *Ibid*, h. 37.

²¹ Michael Walzer, *The Company of Critics* (New York: Basic Books, 2002), h. xiii.

Memberikan bukti-bukti sejarah dari sumber-sumber kesejarahan Islam adalah pendekatan yang tepat untuk menanggapi mitos-mitos yang dikaitkan dengan institusi khilafah dan penerapan syariah. Bagi yang sepaham dengan Fouda dan dapat menerima metodenya, ini adalah bukti-bukti yang dapat menyanggah klaim kelompok Islamis. Akan tetapi, seperti tampak dari tragedi pembunuhan Fouda dan pertarungan ideologis di Mesir pada tahun 1980-an dan 1990-an, pendekatan ini tidak relevan karena bagian yang paling parah dari pertarungan sekularis-Islamis di Mesir dan di banyak negeri Muslim lain bukanlah konflik tentang data dan informasi historis dalam sejarah khilafah. Para penganjur pembentukan kembali khilafah boleh jadi mengetahui fakta-fakta tersebut. Mereka juga dapat menyetujui bahwa ada banyak penyimpangan parah dalam sejarah khilafah, dan bahwa khalifah-khalifah yang terpuji, misalnya “Dua Umar” — Umar bin Khattab dari al-Khulafa’ al-Rasyidun dan Umar bin Abdul Aziz dari masa Umayyah, adalah khalifah langka.²²

Karenanya, pemberian informasi dan data seperti yang ditunjukkan Fouda dalam buku-bukunya, tidak menyelesaikan konflik. Ini adalah konflik prinsip yang tidak selalu dapat diselesaikan. Paling-paling konflik tersebut hanyalah sebagai usaha menambah pengikut dan pendukung bagi kubu-kubu yang tidak dapat dipertemukan.²³

Pada tanggal 3 Juni 1992, sekelompok ulama dari Universitas al-Azhar mengeluarkan pernyataan bahwa Fouda, berdasarkan pikiran dan tulisannya, telah menghujat agama dan karenanya keluar dari Islam. Ini berarti, ia adalah musuh Islam dan halal darahnya. Di sini, labelisasi halal berarti boleh dibunuh. Sebelumnya,

²² Panggabean. “*Farag Fouda*.. h. xxii.

²³ *Ibid.*

kelompok ulama yang sama menerbitkan daftar nama-nama orang yang memusuhi Islam dan Fouda berada di urutan pertama.²⁴ Pada 8 Juni 1992, Farag Fouda ditembak mati di Madinat al-Nasr, Kairo. Seorang anaknya dan beberapa orang lain terluka parah dalam insiden yang sama. Ia dibunuh dua penyerang bertopeng dari kelompok Jamaah Islamiyah.

Menurut penulis, peristiwa ini menjadi luka mendalam bagi kebebasan berpikir di Mesir. Berbagai argumen dan sindiran yang dilayangkan Fouda bisa jadi membakar telinga orang yang selama ini bertahan dalam zona nyaman pemikiran politik Islam, mengusik *status quo* dan menggelitik fakta sejarah. Akan tetapi di pihak lain, sebuah pembunuhan untuk pemberangusan ide dan wacana pemikiran seorang tokoh adalah perbuatan yang tidak bisa diterima dan bertentangan dengan Hak Asasi Manusia dan agama.

Berangkat dari permasalahan itu, penulis tertarik untuk meneliti lebih lanjut pemikiran Farag Fouda dan menuangkannya dalam bentuk karya tesis yang berjudul: ***“Studi Analisis Pandangan Farag Fouda tentang Hubungan Agama dan Negara dalam Siya>sah Syar’iyyah”***

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian pada latar belakang masalah yang penulis uraikan di atas, maka penulis akan merumuskan beberapa rumusan masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini, sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan Farag Fouda tentang Penerapan syariat dalam Negara?

²⁴ Ana Belén Soage, “Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression,” dalam jurnal *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 11, No. 2 (June 2007), h. 30-31.

2. Bagaimana respon Ulama Islam terhadap Pemikiran Farag Fouda
3. Apa relevansi pandangan Farag Fouda dengan konteks saat ini?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui bagaimana pandangan Farag Fouda tentang Penerapan syariat dalam negara.
2. Untuk mengetahui respon Ulama Islam terhadap Pemikiran Farag Fouda
3. Untuk mengetahui relevansi pandangan Farag Fouda dengan konteks saat ini.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian yang dilakukan ini diharapkan dapat bermanfaat sebagai sumbangan pemikiran kepada masyarakat mengenai Politik Islam dan kaitannya dengan hubungan antara agama dan negara dalam *Siya>sah Syar'iiyyah*.

Bagi Akademik, penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat sebagai sumber kutipan dalam pembuatan karya ilmiah yang sejenis.

E. Batasan Istilah

Agar tidak terjadi kesalahan dan penyimpangan dalam memahami penelitian ini, penulis memeberikan batasan istilah sebagai berikut:

Agama, adalah ajaran, sistem yg mengatur tata keimanan (kepercayaan) kpd Tuhan yang Mahakuasa, tata peribadatan, dan tata kaidah yg bertalian dengan

pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya dengan kepercayaan itu.²⁵ Menurut Emile Durkheim, agama adalah sesuatu yang membagi dunia menjadi hal yang sakral dan yang profan. Yang sakral adalah tatanan hal ihwal yang berada di luar kemampuan pemahaman kita, ia adalah dunia misteri yang tidak bisa diketahui atau yang tidak bisa ditangkap akal dan dicerna indera. Maka agama menjadi spekulasi terhadap sesuatu yang ada di luar sains dan akal sehat pada umumnya.²⁶ Konsekuensi sosial praktek-praktek yang diarahkan ke ranah yang profan adalah penciptaan dan reproduksi kesadaran kolektif, sebuah kesatuan sosial yang mengikat seluruh anggotanya ke dalam unit yang homogen (*idea of divinity*).²⁷

Max Webber dalam *The Sociology of Religion*, menyatakan bahwa dalam menghadapi keanekaragaman perilaku religius, definisi umum agama seharusnya dilibatkan dengan sedikit “pemaksaan”. Adalah mustahil mendefinisikan agama, untuk mengatakan apa itu agama dengan cara mempresentasikan ke-apa-annya itu. Definisi bisa ditemukan kalau kesimpulan sebuah kajian telah berhasil didapatkan.²⁸

Negara, adalah organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan ditaati oleh rakyat; Kelompok social yang menduduki wilayah atau daerah tertentu yang diorganisasi di bawah lembaga politik, mempunyai kesatuan politik, berdaulat sehingga berhak menentukan tujuan nasionalnya.²⁹

²⁵Tim Penyusun. *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, 2008), h. 18.

²⁶Emile Durkheim. *The Elementary Forms of The Religious Life*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2011), h. 49.

²⁷*Ibid*, h. 56.

²⁸Bryan S. Turner. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), h. 35

²⁹Tim Penyusun. *Kamus...*, h. 999.

Negara merupakan gejala kehidupan umat manusia di sepanjang sejarah manusia. Konsep negara berkembang mulai dari bentuknya yang paling sederhana sampai ke yang paling kompleks di zaman sekarang. Sebagai bentuk organisasi kehidupan bersama dalam masyarakat, negara selalu menjadi pusat perhatian dan objek ilmu kajian bersamaan dengan berkembangnya ilmu pengetahuan umat manusia.³⁰

Banyak peneliti dan para ahli yang mencoba mendefinikan negara, meski diakui tidak mudah untuk memberi definisi terhadap negara. O. Hood Phillips, Paul Jackson, dan Patricia Leopold, sebagai mana dikutip oleh Jimly Asshiddiqie mengartikan negara sebagai:

*“An independent political society occupying a defined territory, the members of which are united together for the purpose of resisting external force and the preservation of internal order”*³¹

Para sarjana sering menguraikan adanya 4 unsur pokok dalam setiap negara, yaitu: *a define territory* (wilayah tertentu), *population* (penduduk), *a Government* (pemerintahan), dan *Sovereignty* (kedaulatan).³²

Doktrin **Hubungan Agama dan Negara** bukanlah hal yang asing dalam beberapa agama. Agama Kristen misalnya, juga mengenal hal serupa, terbukti dengan adanya Negara Vatikan sebagai lambang relasi agama dan negara. Di samping itu, ide sekularisasi agama dan Negara juga dikenal dalam Kristen, di mana

³⁰ Prof. Dr. Jimly Asshiddiqie, S.H. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara, Jilid I*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006), h. 11.

³¹ Sekelompok masyarakat politis yang independen dan menempati suatu wilayah tertentu, di mana penduduknya bersatu untuk tujuan bersama menolak kekuatan dari luar dan melestarikan tatanan social di dalamnya. *Ibid.*

³² Asshiddiqie, *Pengantar...*, h. 12.

akibat gerakan reformasi yang melahirkan agama Kristen Protestan, muncul doktrin pemisahan yang tegas antara agama dan negara—atau sekularisme. Doktrin pemisahan agama dan negara ini di kalangan agama Kristen sudah final. Sementara bagi kalangan pemikir Islam, persoalan ini menjadi perdebatan yang lama dan panjang, yang sampai kini belum juga berakhir. Malah, perdebatan tentang masalah hubungan agama dan negara pada abad ke-20 sampai sekarang ini terus meningkat, dan menimbulkan pertentangan-pertentangan.³³

Dalam penelitian ini, yang menjadi konsentrasi kajian penulis adalah hubungan agama dan negara dalam konsep Islam.

Siyasah Syar'iyah, Menurut Abdul Wahhab Khallaf adalah proses pentadbiran yang selaras dengan syara', yang mana perjalanannya menjaga kepentingan rakyat melalui ruang lingkup daulah Islam dengan cara-cara yang dapat menjamin tercapainya kemaslahatan (kebaikan) umum, dapat menolak berbagai bentuk kerugian, dan tidak melanggar syari'at Islam serta kaedah-kaedah asasinya.³⁴

F. Kajian Terdahulu

Kajian tentang hubungan Agama dan negara pada dasarnya bukanlah kajian yang baru dalam ketatanegaraan Islam. Sejauh pengamatan penulis kajian yang berkaitan langsung dengan pandangan Farag Fouda terhadap agama dan negara tidaklah banyak. Namun ada beberapa kajian yang menurut penulis cukup relevan,

³³ Munawar-Rachman. *Reorientasi...*, h. 318.

³⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *Siyasah Syar'iyah Aw Nizam al-Daulah Islamiyah Fi Syuun al-Dusturiyah wa al-Kharijah wa al-Maliyah*, (Kairo, *Dar al-Ansar*, th) h. 18.

yang membahas tentang Farag Fouda. Beberapa kajian itu dapat disebutkan antara lain:

1. *“Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression,”* oleh Ana Belén Soage, dalam jurnal *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 11, No. 2 (June 2007).
2. *“Fouda”* oleh Goenawan Muhammad pada Catatan Pinggir Majalah Tempo Edisi. 03 – 09 Maret 2008.
3. *“Farag Fouda dan Jalan Menuju Toleransi”, kata pengantar edisi terjemahan Al-Haqiqah al-Ghaibah dengan judul “Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim”,* oleh Syamsu Rizal Panggabean. Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012.

Tulisan-tulisan di atas pada prinsipnya mengkritisi fatwa murtad terhadap Farag Fouda dan kelompoknya serta pembunuhan yang diakibatkan oleh fatwa tersebut dengan memaparkan kembali pandangan-pandangan Fouda yang dianggap kontroversial. Pada tesis ini, penulis mencoba fokus melihat pandangan Fouda tentang hubungan agama dan negara serta implikasinya terhadap sistem pemerintahan yang baik yang menjamin terselenggaranya hak-hak dasar manusia.

G. Kerangka Teoritis

Siyasah berasal dari kata *ياسوس، سياسة* (mengatur, mengendalikan, mengurus, atau membuat keputusan), atau *ساسة القوم* (mengatur kaum, memerintah dan memimpinnya). Oleh karena itu, berdasarkan pengertian bahasa siyasah berarti

pemerintahan, pengambilan keputusan, pengurusan, pengawasan. Pengertian siyasah di atas secara tersirat berarti:

“Memimpin sesuatu dengan cara yang membawa kemashlahatan”

Sedangkan pengertian siyasah secara istilah menurut Ibn ‘Aqil sebagaimana dikutip Ibn al-Qayyim yang menta’rifkan:

“Siyasah adalah segala perbuatan yang membawa manusia lebih dekat kepada kemaslahatan dan lebih jauh dari kemafsadatan, sekalipun Rasulullah tidak menetapkannya dan Allah SWT. Tidak menentukannya”.³⁵

Imam Al-Mawardi dalam *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* menjelaskan *Siyasah Syariyyah* sebagai:

الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا

*“Imamah dibebankan untuk mengganti peran kenabian dalam rangka menjaga kemurnian agama dan mengatur urusan dunia.”*³⁶

Salah satu kajian penting dalam *Siyasah* adalah mengenai hubungan agama dan negara. Pada dasarnya dalam perspektif pemikiran politik Islam, setidaknya ada tiga paradigma hubungan antara agama dan negara yaitu: **Pertama**, paradigma integralistik (simbolistik formalistik). Dalam konsep ini agama dan negara menyatu (integral). Agama Islam dan negara, dalam hal ini tidak dapat dipisahkan. Wilayah agama juga meliputi wilayah negara (*din wa dawlah*).

³⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin* (Beirut: Dar al-Jayl. t,t), h. 16.

³⁶ al-Mawardi. *Al-Ahkam*..., h. 3.

Karenanya menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus.³⁷

Kedua, Paradigma Simbiotik. Menurut pandangan ini agama versus negara berhubungan secara simbiotik, yakni suatu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang, sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan moral dan etika. Kepemimpinan Negara merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia (*hara>sah al-di>n wa siya>sah al-dunya>*). Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun mempunyai hubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian

Ketiga, Paradigma Sekularistik. Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendirian Negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara.

Sekularisme atau sekularisasi berasal dari kata latin “*Saeculum*”, berarti abad atau zaman sekarang ini (*age, century* atau *ciecle*).³⁸ Suatu misal, *secular games* (permainan yang terjadi sekali dalam seratus tahun) dan *secular trees* (pohon yang berumur seabad). Selanjutnya “Sekuler” mengandung arti “bersifat duniawi “

³⁷ Syamsuddin, *Usaha...*, h. 5

³⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*, cet. Ke-IV (Bandung: Mizan, 1991), h. 216.

(*temporal, worldly*). Dari sini “sekuler” sering dilawankan dengan hal yang bersifat “ukhrawi” atau yang bersifat keagamaan (*religious, sacred dan ecclesiastique*).

Istilah sekularisme pertama kali digunakan oleh penulis Inggris George Holyoake pada tahun 1846. Secara kebahasaan, istilah sekularisasi dan sekularisme berasal dari kata latin *saeculum* yang berarti sekaligus *ruang* dan *waktu*. Ruang menunjuk pada pengertian duniawi, sedangkan waktu menunjuk pengertian sekarang atau zaman kini. Sehingga *saeculum* berarti dunia ini, dan sekaligus sekarang, masa kini, atau zaman kini.³⁹

Sekularisasi menurut Nurcholish Madjid, merupakan suatu proses yang dinamis, sebagai istilah deskriptif, sekularisasi menunjukkan adanya proses sejarah, dimana masyarakat dan kebudayaan dibebaskan dari kungkungan atau asuhan pengawasan keagamaan dan pandangan dunia metafisis yang tertutup. Sehingga sekularisasi pada dasarnya merupakan perkembangan pembebasan. Hal itu sangat berbeda dengan istilah “*Sekularisme*”, sebab ia, adalah nama untuk suatu ideologi, suatu pandangan dunia baru yang tertutup, yang berfungsi sangat mirip sebagai agama baru. Selanjutnya *sekularisme* adalah paham keduniawian, paham ini mengatakan bahwa kehidupan duniawi adalah mutlak dan terakhir. Tidak ada lagi kehidupan sesudahnya. Oleh karena itu, ia menolak sekularisme, sebab sangat bertentangan dengan agama, khususnya Islam.⁴⁰

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

³⁹ Munawar-Rachman, *Reorientasi...*, h. 223.

⁴⁰ Madjid. *Islam...*, h. 215-216.

Penelitian ini adalah penelitian normatif atau dikenal dengan *doctrinal research* atau penelitian hukum Islam doktrinal.⁴¹ Dikatakan demikian karena pembahasan ini mengkaji doktrin politik yang tertulis di dalam kitab-kitab, dalam hal ini mengkaji tentang pendapat Farag Fouda.

Penelitian ini juga merupakan jenis studi tokoh yaitu pengkajian secara sistematis terhadap pemikiran atau gagasan seorang pemikir Muslim, baik keseluruhannya atau sebagiannya.⁴² Studi tokoh pada dasarnya merupakan bagian dari penelitian sejarah yang berciri biografis.⁴³

Penelitian ini bersifat deskriptif, yaitu jenis penelitian yang hanya menjelaskan (mendeskripsikan) variabel satu dengan variabel lainya⁴⁴. Metode pendekatan yang dilakukan adalah metode kualitatif.

2. Pendekatan Penelitian.

Pendekatan yang dilakukan dalam penelitian ini adalah Pendekatan filosofis-historis (*philosophical historical approach*) adalah penelitian yang digunakan dalam pengkajian pendapat seorang tokoh.

3. Sumber data

Adapun sumber data yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah:

- a. Sumber data primer: yaitu data pokok yang digunakan dalam membahas tesis ini, yang meliputi karya-karya yang ditulis oleh

⁴¹ Bambang Sunggono. *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), h. 86.

⁴² Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, (Jakarta: Istiqamah Mulia Press, 2006), h. 7.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ I Made Wirartha. *Pedoman Penulisan Usulan Skripsi dan Tesis* (Yogyakarta: 2005), h. 143.

Farag Fouda, di antaranya: *Al-H{aqi>qah al-Gha>ibah*, *H{iwa>rh}aula al-‘Alma>niyah*, dan *Qabla al-S{uqu>t}*.

- b. Data sekunder: yaitu data yang digunakan untuk membantu menyempurnakan data primer di atas yang berkaitan dengan pembahasan ini, di antaranya: *Al-Isla>m wa Us}u>l al-Hukm* karya Ali Abdul Raziq, *Al-Ahka>m al-Sult}a>niyyah* karya Imam Al-Mawardi, dan *Mishr baina al-Daulah al-Isla>miyyah wa al-Daulah al-‘Alma>niyah* oleh Khalid Muhsin.
- c. Data tersier: yaitu data yang digunakan untuk menyempurnakan data primer dan data sekunder. Data ini antara lain: “*Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression*,” oleh Ana Belén Soage, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, oleh Munawir Sjadzali, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*, *Paradigma Baru Indonesia*, oleh Budhy Munawar-Rachman, dan literatur lain yang relevan dengan pembahasan ini.

4. Analisis Data

Dalam menganalisa data, penulis menggunakan metode analisa isi (*content analysis*), yaitu suatu teknik penelitian yang dilakukan untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru dan sah datanya dengan memperhatikan konteksnya. Teknik ini digunakan untuk memberikan pengetahuan, membuka

wawasan baru dan juga menyajikan fakta.⁴⁵ Sementara dalam penyajiannya, penulis menggunakan:

a. Deskriptif analitis kritis

Yaitu menggambarkan informasi yang diperoleh secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta yang diteliti, kemudian dilakukan penganalisaan secara kritis terhadap fakta-fakta tersebut.⁴⁶

b. Komperatif

Yaitu mencari pemecahan dari suatu permasalahan melalui analisa terhadap fakta yang berhubungan dengan situasi dan masalah yang sedang dihadapi atau diselidiki kemudian dibandingkan dengan suatu fakta yang lain.⁴⁷

I. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan ini terdiri dari 5 (Lima) bab, yaitu:

Bab I merupakan Pendahuluan, meliputi; Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Batasan Istilah, Kajian terdahulu, Kerangka Pemikiran, Metode Penelitian dan Sistematika Penulisan.

Bab II merupakan uraian tentang Negara dan Syari'at dalam Pandangan Farag Fouda, meliputi: Biografi Farag Fouda, Wacana Modern tentang Hubungan

⁴⁵ Klaus Klippendorf, *Content Analysis: Introduction to Its Theory and Methodology*, alih bahasa Farid Wajidi, *Analisa isi: Pengantar Teori dan Metodologi* (Jakarta: Rajawali Press, 1991) h. 15.

⁴⁶ Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1998), cetakan ke 2, h. 244.

⁴⁷ Winarno Surachmad. *Pengantar Penelitian Ilmiah*, (Bandung: Trasito, 1985), h. 143

Agama dan Negara, Penerapan Syariat Islam dalam Negara, Format Ideal Hubungan Agama dan Negara.

Bab III Merupakan Respons Ulama Terhadap Pemikiran Farag Fouda, meliputi: Kelompok Ulama yang Mendukung dan Kelompok Ulama yang Menolak.

Bab IV merupakan Relevansi Pemikiran Farag Fouda Tentang Penerapan Syariat Dalam Negara, meliputi: Pengembangan Sikap Kritis Terhadap Sejarah Khilafah, Penerapan Nilai-nilai Etika dalam Negara, Penegakan Semangat Egalitarianisme dalam Negara, dan Tidak Menjadikan Agama sebagai Kendaraan Politik.

Bab V merupakan Penutup yang meliputi; Kesimpulan dan Saran.

BAB II

NEGARA DAN SYARIAT DALAM PANDANGAN FARAG FOUDA

A. Biografi Farag Fouda

1. Pendidikan

Farag Fouda (فرج فوده) –kadang-kadang ditulis Faraj Foda, Faraj

Fowda, Farag Foda- adalah seorang pemikir, penulis, aktivis Hak Asasi Manusia dan kolumnis berpengaruh Mesir. Nama lengkapnya Farag Ali Fouda. Ia lahir di Danietta dekat Delta Nil, pada tanggal 20 Agustus 1945 dan meninggal pada tanggal 8 Juni 1992 dalam usia 46 tahun.⁴⁸ Dia memiliki dua putra dan dua putri.

Pendidikan reguler Farag Fouda sama sekali tidak bersinggungan dengan keilmuan Islam. Ia memperoleh gelar *Bachelor* (sarjana) Pertanian pada bulan Januari tahun 1967. Pada tahun 1975, Fouda memperoleh gelar *Master of Science* dalam bidang Pertanian dan Ph.D di bidang ekonomi pertanian dari Universitas Ain Syams pada tahun 1981 dengan judul disertasi *Iqtis}a>diya>t Tursyi<du Istikhda>ma Miya<h al Ray fi< Mis}r*.⁴⁹

Aktivitas sehari-hari Fouda adalah sebagai pengajar di Universitas ‘Ainu Syams. Selain itu ia merupakan politisi, aktivis sosial dan HAM yang

⁴⁸ Wikipedia. *Farag Foda*. http://en.wikipedia.org/wiki/Farag_Foda. Diakses tanggal 3 Maret 2014.

⁴⁹ Farag Fouda, *Al-Irhab*, (Kairo: Al-Mathabi’ al-Haiah al-Mishriyah al-‘A>mmah lil Kita>b, 1992), h. 127.

sering berbicara tentang kebebasan berpikir dan berekspresi yang seumur hidupnya dihabiskan untuk menangkis upaya penerapan syariat Islam secara formal dalam negara dan pendirian *Khilafah Islamiyah*. Fouda juga merupakan seorang pemilik saham sekaligus pimpinan pada Perusahaan Investasi Fouda.⁵⁰

Pada tahun 1984, ia meninggalkan Partai *al-Wafd* setelah mereka memutuskan untuk berkolaborasi dengan Ikhwanul Muslimin dalam pemilihan parlemen. Fouda berseberangan dengan Sheik Salim Abu Ismail - ayah dari pemimpin Salafi, Hazem Abu Ismail - tentang nasib partai tersebut yang dikenal dalam lingkaran politik. Desakan Abu Ismail untuk mengubah Wafd yang sekuler adalah alasan utama Fouda keluar dan memutuskan untuk mendirikan partainya sendiri: *Mustaqbal (The Future)*.⁵¹ Hingga kematiannya, Partai Mustaqbal belum mendapatkan izin dari pemerintah Mesir.

Seperti halnya Muhammad Syahrur, seorang cendekiawan Muslim Mesir-Syria yang berlatar belakang pendidikan teknik, Fouda sebenarnya adalah seorang ahli di bidang pertanian, namun aktivitasnya dalam Lembaga Swadaya Masyarakat yang bergerak dalam bidang Hak Asasi Manusia (*the Egyptian Society for Enlightenment*) membawa Fouda terlibat dalam pembicaraan-pembicaraan politik Islam khususnya pemisahan agama dan negara.

Fenomena munculnya pemikir politik Islam yang tidak berlatar belakang pendidikan Islam di Mesir dan mencoba bertarung wacana bukan

⁵⁰ Khalid Muhsin. *Misyr Baina al-Daulah al-Islamiyah wa al-Daulah al-'Almaniyyah*, (Kairo: Markaz al-Ilam al-'Arabiyy, 1992), h. 20.

⁵¹ Sara Abou Bakr. "Farag Fouda; Assassination of the Word". Artikel *Daily News Egypt*, 8 Juni 2013, <http://www.dailynewsegyp.com/2013/06/08/farg-fouda-assassination-of-the-word/>. Diakses tanggal 5 Maret 2014.

merupakan hal mengherankan. Pasca-kekalahan Arab dalam perang Enam Hari Melawan Israel (1967), gejala pemikir liberal yang membawa semangat sekularisme dunia Arab mulai muncul. Terdesak oleh wacana kubu Islamisme yang menyederhanakan faktor penyebab kekalahan karena faktor-faktor agama, mereka lalu tertarik untuk memperdebatkan tentang hubungan Islam dengan isu-isu modern. Fouda memaparkan tafsir baru atas Islam sekaligus menawarkan jalan bagaimana seharusnya umat Islam melihat masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang secara jujur.

Mesir, sebagaimana diketahui, merupakan surga bagi munculnya pemikiran-pemikiran baru yang rindu akan kemajuan Islam dan ilmu pengetahuan modern yang berjalan secara sinergis. Tidak dapat dipungkiri, hasil interaksi dengan dunia luar, khususnya Perancis di bawah Napoleon Boneparte yang pernah menjajah Mesir telah memulai persinggungan itu. Mesir banyak menelurkan pemikir-pemikir yang memberikan semangat pembaharuan, sebut saja Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, di masa awal dan beberapa nama seperti Muhammad Said Al-Asymawi (lahir 1932), Salah Isa, Muhammad Husain Haikal, Ahmad Khalafallah, Fuad Zakaria serta Farag Fouda sendiri di generasi selanjutnya. Yang paling penting adalah bahwa kebanyakan tulisan-tulisan mereka merupakan kritik atas kelemahan-kelemahan dan cara pandang kaum Islamis.

2. Karya-karya Farag Fouda

Pendirian Fouda dikemukakan dengan gamblang dalam serangkaian bab *al-H{aqi>qah al-Gha>ibah*-nya. Ia memang bisa mengguncang sendi-sendi pemikiran kaum Islamis: mereka yang ingin menegakkan negara Islam berdasarkan ingatan tentang dunia Arab pada abad ke-7 ketika para sahabat Nabi memimpin umat. Bila kaum Islamis menggambarkan periode salaf itu sebagai zaman keemasan yang patut dirindukan, Fouda tidak. Baginya, periode itu zaman biasa, bahkan sebenarnya tidak banyak yang gemilang dari masa itu.⁵²

Sebagai seorang kolumnis dan penulis satir, tulisan Farag Fouda banyak dimuat pada majalah mingguan Mesir “*October*” dan majalah *Al-Ahra>r*. Artikel-artikelnya di media massa bahkan telah dibukukan dengan judul *Faraj Fawdah wa-Ma’a>rikuhu al-Siya>siyyah [Compilation of Press Articles]*.

Dalam bentuk buku, Fouda juga merupakan penulis yang cukup produktif. Karya pertamanya adalah *Al-Wafdu wa al-Mustaqbal*. Buku ini bercerita tentang keluarnya Fouda dari keanggotaan Partai Wafd dan mendirikan Partai Mustaqbal.

Ia meninggalkan beberapa buku yang kritis terhadap upaya politisasi Islam, antara lain *Qabla al-S{uqu>th* yang berbicara tentang polemik formalisasi syariat Islam di Mesir, *al-Haqi<qah al-Gha>’ibah*, yaitu tinjauan kritis terhadap sejarah kelam kekhilafahan dalam Islam sejak zaman sahabat hingga daulah Abbasyah, dan *H{iwa>r H{awla `al-’Alma>niyyah*, tentang polemik sekularisme di Mesir dan dunia Islam.

⁵² Goenawan Mohamad, “Fouda” dalam *Catatan Pinggir, Majalah Tempo* edisi 3, 9 Maret 2008.

Selain itu, Fouda juga menulis *al-Mal'u>b* (tentang bank syariah dan skandal pencucian uang), *an-Nazi<r* (tentang ekstremisme beragama), dan *al-Irha>b* (tentang asal-usul pemikiran teroristik). Karya-karya lainnya adalah *Hatta la> Yumkinu Kala>man fi al-Hawa>*, *Zawa>j al-Mut'ah*, *Naku>n aw La> Naku>n*. Sementara itu, acara debat dalam rangka Pameran Buku Kairo pada bulan Januari 1992 yang juga diikuti oleh Farag Fouda dan Muhammad Ahmad Khalafalla>h (lahir 1916) dari kubu sekuler, dan kubu yang lain terdiri dari Muhammad al-Ghazali (1917-1996), Ma'mu>n al-Hud}aibi, dan Muhammad 'Ima>rah, juga dibukukan oleh Khalid Muhsin dengan judul *Mis/r baina al-Daulah al-Isla>miyah wa al-Daulah al-Alma>niyah*.

Sampai saat ini, buku-buku karya Fouda masih dilarang beredar di pasaran Mesir, dan hanya dapat dibaca sekelompok kecil orang saja. Hal ini tentu sangat mengkhawatirkan karena ketidakseimbangan informasi yang diterima akan berakibat pada penilaian subjektif dan berujung pada pengkafiran suatu pendapat.

3. Seputar Kematian Farag Fouda

Pada tanggal 8 Juni 1992 Farag Fouda ditembak mati oleh dua orang bersenjata bertopeng yang mengendarai sepeda motor di luar kantornya di Nasr City di luar Kairo. Kedua pria bersenjata dilaporkan telah memantau gerakan Farag Fouda dan mengawasi rumahnya di daerah al-Nuzha di Heliopolis selama beberapa minggu. Farag Foda baru saja hendak membuka pintu mobilnya ketika salah satu penyerang memberondong dia, anaknya Ahmad (15 tahun), dan

temannya, Wahid Ra'fat Zaki, dengan peluru. Sopir Fouda kemudian mencoba untuk mengejar para penyerang dan bertabrakan dengan mobil lain serta sepeda motor tersebut. Orang-orang yang berkumpul di sana berhasil menangkap salah satu pelaku penyerangan, sementara yang lainnya berhasil melarikan diri.⁵³

Farag Fouda dan dua orang lainnya dibawa ke rumah sakit al- Mirghani di Kairo. Setelah delapan jam ditangani oleh ahli bedah untuk menyelamatkan hidupnya Farag Fouda meninggal akibat pendarahan internal berat. Sedikitnya 10 peluru ditemukan di tubuhnya. Anakanya Ahmad terkena tiga tembakan peluru dan temannya Wahid terkena satu peluru, namun keduanya selamat dari insiden tersebut.⁵⁴

Sebelumnya, sebuah pernyataan yang dikeluarkan oleh *al-Jama'ah al-Islamiyyah* (buletin no 7, tertanggal Juni 1992) mengaku bertanggung jawab atas pembunuhan itu. Mereka menuduh Farag Fouda menjadi murtad, karena pemikirannya tentang pemisahan agama dari negara, dan mendukung sistem hukum yang sudah ada di Mesir daripada penerapan syariat (hukum Islam). Dia dibunuh karena keyakinannya.⁵⁵

Sedikitnya 200 tersangka ditangkap oleh pasukan keamanan di distrik al-Zawiya al-Hamra> Kairo menyusul pembunuhan Farag Fouda itu. Dua belas orang diadili oleh Mahkamah Agung Keamanan Negara atas tuduhan pembunuhan, keanggotaan sebuah organisasi rahasia, dan kepemilikan senjata.

⁵³ Amnesty International. *Egypt: Human Rights Abuses by Armed Groups*. Artikel, September 1998. <http://www.amnesty.org/en/library/asset/MDE12/022/1998/en/3c53038a-dab2-11dd-80bc-797022e51902/mde120221998en.html>. Diakses 3 Maret 2014.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

‘Abd al- Sha>fi Ahmad Ramadha>n, salah satu penyerang, dijatuhi hukuman mati pada tanggal 30 Desember 1993 dan dieksekusi pada tanggal 26 Februari 1994. Tiga terdakwa lainnya dijatuhi hukuman penjara antara tiga tahun sampai 10 tahun dan delapan orang lainnya dibebaskan. Ashraf al-Sayyid Ibra>him, penyerang kedua, telah dieksekusi pada tanggal 19 Juli 1993 sehubungan dengan percobaan pembunuhan Menteri Informasi Mesir.⁵⁶

Dunia terhenyak dengan tragedi kematian yang menimpa pemikir satir Mesir tersebut. Beberapa hari sebelum dibunuh, sekelompok Ulama dari Universitas Al-Azhar mengeluarkan pernyataan bahwa Fouda, berdasarkan pikiran dan tulisannya, telah menghujat agama dan karenanya keluar dari Islam. Ini berarti, Fouda adalah musuh Islam dan halal darahnya. Sebelumnya, kelompok ulama yang sama menerbitkan nama-nama orang yang dianggap memusuhi Islam dan Fouda berada di urutan pertama. selanjutnya fatwa inilah yang dijadikan alat legitimasi para pembunuh Fouda untuk beralih.

Pembunuhan Farag Fouda adalah puncak konflik antara kelompok Islamis dengan kelompok sekuler di Mesir, setelah debat di *Cairo Book Fair*, dua minggu sebelumnya. Syekh Muhammad al-Ghazali, seorang anggota terkemuka dari *al-Azhar’s Islamic Research Council* dan juga lawan debat Fouda pada *Cairo Book Fair*, ketika dipanggil sebagai saksi ahli di pengadilan terhadap dua tersangka pembunuhan Fouda memberikan pembelaan. Syaikh al-Ghazali berpendapat bahwa itu adalah tugas dari pemerintah untuk menghukum

⁵⁶ *Ibid.*

mati mereka yang dinilai murtad dari Islam, jika pemerintah tidak mampu melakukannya, maka orang lain memiliki hak untuk melaksanakan.⁵⁷

Selama persidangan salah satu pembunuhnya ditanya mengapa dia membunuh Fouda, ia menjawab: “Karena buku-bukunya”. Ketika ia ditanya: “Mana dari buku Fouda yang telah ia baca?” si pembunuh menjawab : “Saya tidak tahu bagaimana membaca”.⁵⁸

Amat disayangkan, salah satu eksekutor Farag Fouda sendiri ternyata bukanlah seorang yang bisa membaca. Namun karena doktrin ketat dari Jama’ah maka mereka mampu memanipulasi dengan uang dan janji surga dan memercayai bahwa mereka sedang melakukan pekerjaan yang diperintahkan oleh Allah.

Pada tahun 2012, salah seorang terpidana pembunuhan Farag Fouda, Abu al-A’la Abd al-Rabu>h diberikan grasi beserta dengan 500 orang terpidana lainnya oleh Presiden Mesir, Muhammad Mursi. Setahun kemudian, pada tanggal 14 Juni 2013, salah satu televisi swasta Saudi Arabia, *Al-Arabiya* berhasil mewawancarai Abd al-Rabu>h. Dalam wawancara tersebut Abd al-Rabu>h sama sekali tidak menyesali perbuatannya terhadap Fouda dan anak-anaknya yang ditinggalkan, bahkan Abd al-Rabu>h menjustifikasi bahwa apa yang dilakukannya adalah hal yang benar dan mesti dilakukan terhadap orang yang telah menghina Nabi Muhammad, istri dan para sahabatnya. Menurut Abd al-Rabu>h, hukum bagi orang yang menghina Nabi adalah murtad, dan orang

⁵⁷Tamir Moustafa. “Conflict and Cooperation between The State and Religious Institution In Contemporary Egypt”. Dalam *The International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32 (2000), h. 14.

⁵⁸ Abou Bakr. *Farag Fouda; Assassination*,...

yang murtad halal darahnya ditumpahkan. Sebenarnya ini adalah tugas pemerintah, namun jika pemerintah tidak mengambil tindakan berdasarkan syariat, maka siapa saja boleh melakukan eksekusi.⁵⁹

Pemberian grasi dan pernyataan Abd al-Rabu>h tersebut mendapat kecaman dari pendukung Fouda. Mereka menggelar upacara penghormatan untuk Farag Fouda danenggarinya dengan “*Martyr of Enlightenment*”.⁶⁰

B. Wacana Modern tentang Hubungan Agama dan Negara

Persoalan bagaimana melegitimasi kekuasaan duniawi oleh organisasi-organisasi politik dengan memanfaatkan keyakinan dan simbol-simbol agama mempunyai sejarah panjang dan sangat kompleks. Hal ini sudah dimulai sejak zaman Kristen, karena dalam hal-hal tertentu Kristen adalah agama yang apolitis. Menurut Walter Ullman, ada dua prinsip dalam legitimasi kekuasaan yang dikenal sepanjang sejarah, yaitu; prinsip menurun (*descending principle*) dan prinsip mendaki (*ascending principle*). Prinsip menurun adalah bahwa kekuasaan raja atau pemerintah dilegitimasi oleh Tuhan sebagai pemberi kuasa. Oleh karenanya masyarakat tidak mempunyai hak untuk melawan dan tidak memiliki kekuatan sedikit pun di depan raja, dalam teori modern dikenal dengan sistem pemerintahan teokrasi. Sementara kebalikannya adalah prinsip mendaki yang diidentikkan dengan dewan-dewan masyarakat suku Jermanik seperti yang dipaparkan dalam *Tacitus Germania*. Pemimpin suku-suku ini tidak memiliki kekuasaan apa-apa selain

⁵⁹Memri TV. “Egyptian Islamist Justifies His Assassination of Secularist Intellectual Farag Foda in 1992,” transcript. http://www.memritv.org/clip_transcript/en/3926.htm. video youtube <http://www.youtube.com/watch?v=Z1tBMQG-Ovs>. Diakses 9 Maret 2014.

⁶⁰ Ramadan Al Sherbini. *Slain Egyptian Anti-Islamist Writer Faraj Fouda Remembered*. Artikel tanggal 12 Juni 2013. <http://gulfnews.com/news/region/egypt/slain-egyptian-anti-islamist-writer-faraj-fouda-remembered-1.1196122>. diakses tanggal 9 Maret 2014

kekuasaan yang diberikan masyarakat dan dewan kepadanya. Karena kepemimpinan itu dari rakyat, maka terdapat hak komunal yang dapat menentang penguasa bila menyalahgunakan kedudukan sebagai pemimpin.⁶¹

Secara umum, hubungan agama dan negara selalu diwarnai oleh sejarah hubungan tradisi religius mayoritas dan tradisi religius minoritas. Oleh sebab itu, bisa dikonseptualisasikan adanya benang merah sosial yang menghubungkan antara religius monopolistik (seperti Italia) dan keadaan plural di mana tidak ada agama baku dan resmi (seperti Amerika Serikat) atau dengan kebijakan duopolis di mana pengaruh Protestan dan Katolik hampir sama (seperti Belanda).⁶²

Dalam sejarah Islam sendiri, wacana hubungan agama dan negara masih menjadi perdebatan sengit dan belum mencapai titik temu. Sejak kejatuhan kekhalifahan Turki Utsmani tahun 1924, upaya mengembalikan Khilafah yang salah satunya dipelopori oleh Muhammad Rasyid Ridha terhalang oleh ide nasionalisme kawasan yang diusung pemikir-pemikir muslim yang berafiliasi ke Barat seperti Ali Abdul Raziq.

Beberapa pemikir Muslim, seraya merujuk kepada sejumlah ayat dalam Al-Quran, mengatakan bahwa bentuk pemerintahan bisa berbentuk kerajaan maupun republik. Dalam perjalanan sejarah Islam praktik yang terjadi memperlihatkan dua bentuk pemerintahan ini.

Pengangkatan Rasulullah sebagai pemimpin dalam masyarakat Madinah adalah sepenuhnya kesepakatan bersama antara ummat Islam dan kaum Yahudi

⁶¹ Bryan S. Turner. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontenporer*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), h. 346-348

⁶² *Ibid*, h. 395.

Yastrib. Hal ini tercermin dari Piagam Madinah yang disepakati Nabi dan kelompok Yahudi sama sekali tidak menyinggung soal negara Agama. Piagam Madinah yang disebut sebagai Konstitusi pertama dalam sejarah Islam mengatur hubungan sesama masyarakat yang hidup di Madinah.⁶³

Sepeninggal Rasulullah, Siapa yang akan menggantikan beliau bukanlah satu-satunya masalah yang dihadapi umat Islam saat itu. Mereka juga perlu mengklarifikasi seberapa besar kekuasaan pengganti sang Nabi. Muhammad, selama masa hidupnya, tidak hanya berperan sebagai pemimpin umat Islam, tetapi sebagai Nabi dan pemberi keputusan untuk umat Islam. Semua hukum dan praktik spiritual ditentukan sesuai dengan yang disampaikan Nabi Muhammad. Sampai masa wafatnya, Nabi Muhammad Saw. tidak meninggalkan sekaligus menetapkan aturan yang rinci mengenai pemerintahan Islam, termasuk masalah bentuk dan penggantian kekuasaan. Umat Islam akhirnya sepakat mem-*bai'at* Abu Bakar sebagai Khalifah dan setelahnya digantikan oleh Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib.

Persoalan yang kemudian mengiringi pemerintahan Islam adalah mengenai bentuknya. Beberapa pemikir Muslim, seraya merujuk kepada sejumlah ayat dalam Al-Quran, mengatakan bahwa bentuk pemerintahan bisa berbentuk kerajaan maupun republik. Praktik yang terjadi dalam perjalanan sejarah Islam memperlihatkan dua bentuk pemerintahan ini. Pemerintahan Islam yang berlangsung sepeninggal Nabi, khususnya pada masa *Khulafa> al-Rasyidi>n* (Abu Bakar, Umar ibn al-Khattab,

⁶³ Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 2011), h 15-16

Utsman ibn Affan, dan Ali ibn Abi Thalib), barangkali sepadan dengan bentuk republik dalam konsep politik modern.⁶⁴

Tetapi pada kurun berikutnya, sejak pemerintahan Umayyah, Abbasiyah, sampai dengan Turki Utsmani, dan pemerintahan Islam di wilayah yang lainnya, termasuk di Indonesia, adalah bercorak kerajaan atau monarki. Ciri utamanya adalah semasa Nabi dan *Khulafa al-Rasyidin*, pergantian kekuasaan tidak bersifat keturunan (hereditas) dan satu sama lain tidak memiliki hubungan kekerabatan, sementara pemerintahan selanjutnya pergantian kekuasaannya berlangsung secara turun-temurun, meskipun tidak mesti antara bapak dan anak. Tidak jarang pula pergantian itu terjadi berdasarkan pada seberapa kuat pengaruh seorang anggota (pangeran) istana atas pusaran politik yang ada di istana atau pusat pemerintahan.⁶⁵

Wacana paling penting dalam sistem pemerintahan Islam adalah tentang pola hubungan antara agama dan negara. Wacana ini mendiskusikan bagaimana posisi agama dalam konsep negara modern. Hubungan agama dan negara dalam Islam telah berkembang dan mengalami perdebatan yang intensif di kalangan para pemikir Islam sejak seratus tahun yang lalu. Secara umum, wacana itu dapat dikelompokkan kepada tiga paradigma besar, yaitu: Paradigma Integralistik, Paradigma Simbiotik dan Paradigma Sekularistik.

1. Paradigma Integralistik

Dalam konsep ini agama dan negara menyatu (integral). Agama Islam dan negara, dalam hal ini tidak dapat dipisahkan. Wilayah agama juga meliputi

⁶⁴ Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 17-18

⁶⁵ *Ibid*

wilayah negara (*dīn wa dawlah*). Karenanya menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*devine sovereignty*) karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan.⁶⁶

Paradigma ini dianut oleh kelompok Syi'ah. Hanya saja dalam term politik Syi'ah, untuk menyebut negara (*ad-dawlah*) diganti dengan istilah *imamah* (kepemimpinan). Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyeleggarakan kedaulatan Tuhan negara dalam perspektif Syi'ah bersifat teokratis, salah satu wacana yang dikritik oleh kaum Islam liberal. Negara teokratis mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (*syar'i*). Paradigma integralistik ini yang kemudian melahirkan paham negara agama, di mana praktik ketatanegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga melahirkan konsep *Islam dīn wa dawlah*. Sumber hukum positifnya adalah sumber hukum agama.⁶⁷

Selain kelompok Syi'ah, pendukung paradigma ini juga berasal dari kelompok Sunni seperti Hasan Al-Banna, Sayyid Quthb, Syekh Muhammad Rasyid Ridha dan Abu al-A'la Al-Maududi. Para penganut aliran ini umumnya berpendirian bahwa:

⁶⁶ Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam Jurnal *Ulumul Quran*, No.2 Vol.IV, tahun 1993, h. 5

⁶⁷ *Ibid*

- a. Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karenanya, dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam dan tidak perlu dan bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan Barat.
- b. Sistem ketatanegaraan atau politik Islam yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilakukan oleh Nabi Besar Muhammad dan oleh empat *Khulafa > al-Ra > syidi < n*.⁶⁸

2. Paradigma Simbiotik

Paradigma Simbiotik. Menurut pandangan ini agama versus negara berhubungan secara simbiotik, yakni suatu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan moral dan etika.⁶⁹

3. Paradigma Sekularistik

Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Pemrakarsa

⁶⁸ Sjadzali, *Islam...*, h. 1

⁶⁹ Syamsudin, *Usaha Pencarian...*, h. 6

paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq, seorang cendekiawan Muslim dari Mesir. Dalam bukunya *al-Islam wa Usul al-Hukm*, Raziq mengatakan bahwa Islam hanya sekadar agama dan tidak mencakup urusan negara; Islam tidak mempunyai kaitan agama dengan sistem pemerintahan kekhalifahan, termasuk kekhalifahan *Khulafa' al-Rasyidin*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang duniawi.

Ali Abdul Raziq sendiri menjelaskan pokok pandangannya bahwa: Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintah tertentu, tidak pula mendasarkan kepada kaum muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, ekonomi yang kita miliki dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.⁷⁰

Harus diakui bahwa pemikiran tentang pemisahan antara agama dan negara tidak mempunyai preseden sejarah dalam kehidupan Nabi. Meski begitu, tesis yang dibangun oleh Ali Abdul Raziq tentang sekularisasi lebih didasarkan pada pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti tentang perlu tidaknya kekhalifahan, ada atau tidaknya pemerintahan yang Islami dan sumber legitimasi kekuasaan dari rakyat ataukah dari Tuhan.

Di kalangan umat Islam, yang pertama kali mempraktikkan konsep ini adalah Musthafa Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924. Belakangan nama-nama pemikir progresif yang mengusung ide-ide sekularisme ini, seperti Thoha Husein, Mohammed Arkoun, Abdullah Ahmad an-Naim, Asghar Ali Engineer,

⁷⁰ *Ibid*, h. 7

Mohammad Abied al-Jabiri, Abdul Karim Soroush dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa aturan-aturan negara sepenuhnya dibuat berdasarkan pertimbangan rasional. Pelibatan agama dibenarkan hanya sebagai sumber moral saja.⁷¹

C. Penerapan Syariat Islam dalam Negara Menurut Farag Fouda

Menurut Farag Fouda, negara bukan sekadar formalisasi syari'at tertentu. Negara, lebih jauh mengatur bagaimana sebuah sistem mampu memberikan jaminan keberlangsungan kehidupan masyarakat dan terselenggaranya hak-hak dasar manusia. Jika sebuah sistem gagal memberikan jaminan tersebut, maka bisa diganti dengan sistem lain yang lebih sesuai dengan kondisi masyarakat dan lebih baik. Oleh karena itu, tidak ada sistem yang baku selama sebuah sistem mampu menjawab kebutuhan masyarakat.

Pandangan-pandangan Fouda dapat diuraikan pada pembahasan berikut ini.

1. Pemimpin Dari Suku Quraisy

Di dalam *fiqh siyasah* ada hadis yang mengatakan para imam dan khalifah haruslah mereka yang berasal dari suku Quraisy. Fouda menilai hadis ini tidak lebih dari justifikasi terhadap kekuasaan dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Terhadap ulama dan para pendukung penegakan kembali khilafah, yang masih menerima ajaran hadis ini sebagai syarat khalifah, Fouda menulis: "Karena itu, ada baiknya bila para pendukung konsep Khilafah di zaman modern ini menunjukkan kepada kita cara bagaimana menentukan nasab kita. Siapa tahu

⁷¹ Budhy Munawar-Rachman. *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme, Paradigma Baru Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2011), h. 319

kita adalah orang-orang Quraisy tanpa sengaja. Dengan modal itu, kita bisa pula berkecimpung di dunia politik, mengincar kekuasaan, dan mencampakkan akal pikiran”.⁷²

Syarat ini sengaja diletakkan untuk menjustifikasi kepemimpinan kaum Umayyah dan Abba>siyah. Sebab semuanya memang dari suku Quraisy. Bahkan, imajinasi kita akan sampai pada kisah sejarah terbaru tentang Raja Faruq pada masa awal kepemimpinannya. Saat itu, ia disodorkan kepada rakyat Mesir dengan citra sebagai raja yang saleh. Karena itu, ia selalu tampil berjenggot lengkap dengan tasbihnya di depan khalayak. Dengan cara itu, sebagian tokoh agama yang ambisius segera saja menahbiskannya sebagai raja atau imam bagi umat Islam. Mereka yang cerdik segera mereka-reka hubungan antara nasabnya dengan nasab Rasulullah. Media massa segera mengumumkan dan memastikan ketersambungan nasabnya itu (kendati sudah pasti bahwa kakek dari ayahnya adalah Muhammad Ali Pasha, seorang Albania, dan kakek dari ibunya adalah Sulaiman Pasha, seorang keturunan Prancis).⁷³

Itu semua dilakukan untuk memenuhi syarat bagi seorang pemimpin sebagaimana yang tertulis di dalam kitab-kitab fikih. Fungsi lainnya adalah untuk membungkam para penentangannya. Fouda tidak nyaman dengan syarat yang menggolongkan orang Islam ke dalam kelompok darah biru (yaitu orang-

⁷² Farag Fouda, *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul “Kebenaran yang Hilang”*, edisi digital (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), h. 110

⁷³ *Ibid*, h. 21

orang Quraisy yang berkuasa) dengan kelompok darah merah (yaitu rakyat kebanyakan).⁷⁴

Untuk membantah hal ini, tidak ada jalan keluar kecuali mencermati kembali kasus perkumpulan di *Tsaqifah Bani Saidah* di kota Madinah. Saat itu, kaum Anshar telah berkumpul untuk mengangkat Sa'ad bin Ubadah sebagai pemimpin mereka setelah mangkatnya Rasulullah. Karena itu, Abu Bakar, Umar, dan Abu Ubaidah al-Jarrah segera berangkat ke sana untuk mencalonkan Abu Bakar. Ketika itulah terjadi polemik panjang antara kedua kubu sampai terpilihnya Abu Bakar. Mencermati polemik yang berkembang saat itu, ajaibnya tidak ditemukan sama sekali penggunaan hadis Nabi. Artinya, kalau hadis itu benar-benar sahih, tidak mungkin Sa'ad bin Ubadah, pemuka Khazraj, akan mencalonkan dirinya untuk menggantikan kepemimpinan Rasulullah.⁷⁵

Namun, Sa'ad bin Ubadah memang menolak mem-*bai'at* Abu Bakar sampai ajal menjemputnya. Tidak seorang pun membujuknya untuk mem-*bai'at* Abu Bakar dengan menggunakan hadis tersebut agar ia dengan sukarela mem-*bai'at* Abu Bakar. Padahal ia juga seorang pemuka sahabat Nabi yang punya beberapa prestasi yang terhormat di dalam sejarah Islam.⁷⁶

2. Sisi Kelam Sejarah Khilafah

Berbicara tentang khilafah, bagi Fouada, dalam sejarahnya tak lebih dari sistem kekuasaan totaliter yang berselubung agama. Ia mempertanyakan label

⁷⁴ *Ibid*

⁷⁵ *Ibid*, h. 22

⁷⁶ *Ibid*, h. 23

“Islam” khilafah dan berusaha menunjukkan bahwa yang sering tampak dari sejarah politik Islam justru hal-hal yang berlawanan dengan Islam. Karena ia memisahkan Islam dari praktik kekuasaan atas nama Islam, maka praktik khilafah dalam sejarah dapat dikritik, dicela, dan dibahas dengan menggunakan tolok ukur ilmu politik, demokrasi, dan hak asasi manusia.

Menurut Fouda, setidaknya ada enam tata cara yang berbeda dalam memilih pemimpin di dalam sejarah umat Islam. Pesan yang dapat ditangkap dari sejarah itu sendiri adalah tidak adanya kaidah yang baku di dalam Islam tentang tata cara memilih seorang pemimpin. Islam yang toleran dan adil, tidak akan menolak tata cara memilih pemimpin, baik lewat pemilihan langsung ataupun tidak langsung.⁷⁷

Tentang pandangan yang menganggap periode *salaf*, yakni zaman para sahabat Nabi dan *al-Khulafa* >’ *al-Ra*>*syidu*>*n*, sebagai zaman keemasan yang dirindukan, Fouda menulis bahwa itu adalah zaman biasa. Tidak banyak yang gemilang dari masa itu. Malah, ada banyak jejak memalukan. Tiga dari empat *al-Khulafa* >’ yang katanya *al-Rasyidun* wafat karena pembunuhan politik yang terjadi di tengah polarisasi atau perang saudara di kalangan pengikut-pengikut Nabi yang, menurut riwayat, telah dijamin akan masuk surga.⁷⁸

Nasib tragis dialami Khalifah Utsman bin Affan di akhir hayatnya. Jasadnya baru dapat dimakamkan di hari ketiga setelah ia wafat sangat tidak lazim bagi umat Islam yang selalu mengantar jenazah ke pemakaman selekas mungkin. Proses pemakaman dan penyalatan Utsman juga hanya diikuti oleh

⁷⁷ *Ibid*, h. 25

⁷⁸ *Ibid*, h. xvii

sedikit orang dari kalangan keluarga dan sahabat terdekat. Sangat ironis untuk seorang mantan kepala negara yang mestinya mendapatkan penghargaan lebih dari masyarakatnya. Ketika jenazahnya dibawa ke pemakaman, ada yang melempari, meludahi, dan mematahkan salah satu persendian mayat Utsman. Akhirnya, ia tidak diperkenankan dikuburkan di pemakaman Muslim, sehingga harus dimakamkan di kuburan Yahudi.

Fouda mengutip riwayat dari Thabari, menyatakan: “Mayat Utsman harus bertahan dua malam karena tidak dapat dikuburkan. Ia ditandu empat orang, yaitu Hakim bin Hizam, Jubair bin Math’am, Niyar bin Makram, dan Abu Jahm bin Huzaifah. Ketika ia disemayamkan untuk disalatkan, datanglah sekelompok orang Anshar yang melarang mereka untuk menyalatkannya. Di situ ada Aslam bin Aus bin Bajrah al-Saidi dan Abu Hayyah al-Mazini. Mereka juga melarangnya untuk dimakamkan di pekuburan *Baqi’*. Abu Jaham lalu berkata: ‘Makamkanlah ia karena Rasulullah dan para malaikat telah bersalawat atasnya.’ Akan tetapi, mereka menolak: ‘Tidak, ia selamanya tidak akan dimakamkan di pekuburan orang Islam. Lalu mereka memakamkannya di *Hisy Kaukab* (sebuah areal pekuburan Yahudi). Baru tatkala Bani Umayyah berkuasa, mereka memasukkan areal perkuburan Yahudi itu ke dalam kompleks *Baqi’*.”⁷⁹

Dalam riwayat lain bahkan dikatakan, ketika mayat Utsman berada di sebuah pintu, Umair bin Dzabi’i datang meludahinya, lalu ia mematahkan salah satu persendiannya. Dan dalam riwayat lain pun dikatakan, tatkala prosesi penguburannya di *Hisy Kaukab* berlangsung, orang-orang Islam melemparinya

⁷⁹ *Ibid*

dengan batu sampai-sampai para penandunya mesti berlindung di sebuah tembok. Di samping tembok itulah ia kemudian dimakamkan.⁸⁰

Kemarahan itu pastilah karena perkara yang teramat besar. Ini juga sebuah ungkapan yang sangat terang tentang apa pandangan umat Islam tentang pemimpinnya. Utsman termasuk salah seorang yang terbaik di antara umat Islam. Ia juga bahkan termasuk salah seorang sahabat Nabi yang dijanjikan akan masuk surga. Umat Islam ketika itu sedang berada dalam taraf tertinggi dalam soal keteguhan dan kesungguhan dalam berpegang kepada akidah Islam dan masih sangat dekat dengan sumber utamanya, yaitu al-Quran dan Sunnah. Syariat Islam juga diterapkan penuh pada masa kepemimpinan Utsman. Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa pemimpin yang baik, umat Islam yang luhur, syariat Islam yang diterapkan penuh, seharusnya menjamin kebaikan bagi rakyat, menertibkan sistem kekuasaan, mewujudkan keadilan, dan menjamin keamanan.⁸¹

Sikap nepotisme Utsman juga dikritik. Utsman merasa bahwa pos-pos penting negara harus dikelola oleh anggota keluarganya, walaupun oleh mereka yang dikenal sebagai munafik seperti Al-Walid dan murtad seperti Abdullah bin Sa'ad. Ia juga memanggil anggota keluarganya yang diusir oleh Rasulullah ke Tha'if dan tidak diizinkan kembali ke Madinah pada zaman Abu Bakar dan Umar, Al-Hakam bin Abi al-'Ash. Konsekuensinya, sahabat-sahabat yang sebelumnya menempati jabatan tersebut harus diturunkan. Hal ini tak pelak

⁸⁰ *Ibid*, h. 37

⁸¹ *Ibid*, h. 37-38

mengundang protes dari sahabat-sahabat lain seperti Muhammad bin Abi Bakr dan Muhammad bin Hudzaifah.⁸²

Sesungguhnya keadilan tidak akan terwujud dengan kebajikan penguasa semata-mata dan tidak juga akan bersemi dengan kebajikan rakyat dan penerapan syariat. Namun, keadilan dapat terwujud dengan apa yang kita sebut sebagai “sistem ketatanegaraan” (*nizam al-hukm*), yaitu ketentuan-ketentuan yang memuat tata cara mengontrol penguasa jika ia bersalah, dan menghambatnya untuk melampaui kewenangannya. Dengan itu, rakyat dapat menurunkannya jika ia melenceng dari kepentingan publik atau menyalahi kewenangannya.⁸³

Utsman menyatakan bahwa permintaan tanggung jawab dari khalifah sama sekali tidak ada preseden sebelumnya. Paling tidak, belum ada ketentuan seperti itu sebelum masanya. Di sini ia juga bersikeras menyatakan akan mempertahankan kekuasaannya sampai akhir dan opsi pemecatan dirinya adalah tidak mungkin. Ia juga menanggapi pencabutan mandat dengan logika yang aneh: Apakah aku memaksa kalian untuk memberikan mandat kepadaku? Artinya, ia berpikiran bahwa setiap mandat bersifat abadi dan tidak ada ruang untuk menarik atau mencabutnya lagi.⁸⁴

Jadi tidak ada ketentuan, apalagi sistem yang mampu mengontrol kekuasaan. Karena itu, urusan ini dikembalikan kepada hati kecil para penguasa. Jika kebetulan kita menemukan pemimpin yang adil dan asketis, kita akan

149 ⁸² Fu'ad Jabali. *Sahabat Nabi: Siapa, ke Mana dan Bagaimana?*, (Jakarta: Mizan, 2010), h.

⁸³ Fouda, *Al-Haqiqah...*, h. 39

⁸⁴ *Ibid*, h. 42

menjumpai sosok seperti Umar. Namun, jika kebetulan kita menemukan pemimpin yang belum mampu berbuat adil dan tetap bersikukuh memegang kekuasaan, maka akan muncul sosok Utsman. Karena itu Utsman memaklumkan bahwa sistem pemerintahan Islam versi dirinya berlangsung atas ketentuan seumur hidup.” Di sini, tidak ada tata cara untuk meminta pertanggungjawaban pemimpin. Tidak ada peradilan atau sanksi bilamana ia berbuat salah. Rakyat tidak berhak untuk mencabut mandat darinya, apalagi memecatnya. Cukup dengan sekali baiat kepadanya, itu sudah menjadi penyerahan mandat selamanya. Rakyat tidak berhak untuk mencabut atau meninjau-ulang mandat tersebut, atau menuntut orang yang dibaiat untuk mengundurkan diri.⁸⁵

D. Paradigma Sekularistik Farag Fouda

Farag Fouda menganut prinsip pemisahan politik agama dan negara. Seseorang yang menentang agama negara belum tentu menolak Islam. Bagi Fouda pembedaan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama, negara dan pemerintahan. Agama terhindar dari manipulasi politik dan pemerintahan terlaksana tanpa beban yang bersumber dari partikularisme kenegaraan.⁸⁶

Selaras dengan itu, Fouda menolak segala bentuk penerapan syariat Islam baik secara langsung maupun bertahap. Menurutnya penerapan syariat Islam hanya

⁸⁵ *Ibid*, h. 42-43.

⁸⁶ Syamsu Rizal Panggabean, “Din, Dunya> wa Daulah”, *dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Dinamika Masa Kini, jilid 6*. (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, th), h. 66. Lihat juga Syamsu Rizal Panggabean. “Farag Fouda dan Jalan Menuju Toleransi”, *kata pengantar edisi terjemahan dalam Farag Fouda. Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul “Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim”, edisi digital* (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), h. xx-xxi.

akan mengarah ke negara keagamaan. Ia menantang segala bentuk kerahiban dan kekudusan dalam dunia politik karena kehidupan politik didasarkan pada kepentingan dan keharusan sosial.⁸⁷

Apabila ketiadaan penerapan syariat dianggap sebagai maksiat, maka menurutnya hal itu adalah kemaksiatan dalam rangka menghindari hal terburuk, yaitu kekacauan sosial dan disintegrasi nasional yang ditimbulkan oleh sektarianisme dan partikularisme. Lebih lanjut Fouda menjelaskan bahwa fitnah semacam ini tidak hanya mengancam masyarakat muslim modern, tetapi juga pernah terjadi pada masa empat Khalifah pertama, seperti pemberontakan sahabat Nabi terhadap Utsman dan Ali.

Sementara pemerintahan yang ada di Mesir dan dunia Arab pada umunya dapat diterima karena dalam masyarakat masih ada kawasan madani yang toleran terhadap beberapa fenomena yang bertentangan dengan syariat Islam tetapi dapat diterima dalam suasana masyarakat sipil. Situasi inilah yang terancam oleh politik penerapan syariat Islam.⁸⁸

Menurut Farag Fouda, mengingkari sistem sekuler berarti tidak mengenal perkembangan zaman, sementara mengaitkan sifat kafir pada sistem sekuler berarti tidak mengenal demokrasi itu sendiri. Di lain pihak, menyeru kepada Negara Agama artinya tidak mengenal hak-hak asasi manusia, dan ajakan mendirikan Khilafah Islamiyah berarti tidak mengenal sejarah kekhalifahan itu sendiri.

Fouda mengkritisi slogan-slogan yang selalu ditampilkan oleh kaum Islamis, bahwa “Islam adalah Solusi”, atau “Wahai Negara Islam, kembalilah!”.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid*, h. 67.

Menurutnya ada dua perspektif hipotesis yang membuatnya meragukan slogan-slogan tersebut.

Pertama, bahwa di balik slogan-slogan yang dikumandangkan itu ada anggapan bahwa masyarakat Mesir adalah masyarakat jahiliyah, atau jauh dari agama yang benar. Menurutnya, masyarakat Mesir adalah masyarakat yang lebih mendekati kepada nilai-nilai Islam yang benar kalau bukan paling dekat kepada yang esensial, bukan simbolis. Paling dekat dengan keyakinan Islam terdalam, bukan pamer keteguhan berpegang terhadap simbol-simbol agama. Bahkan keteguhan berpegang pada nilai-nilai agama yang orisinal itu dapat kita katakan sebagai ciri khas orang Mesir. Indikator-indikatornya sangat banyak. Misalnya: ketekunan dan antusiasme masyarakat yang begitu tinggi untuk datang ke masjid, semangat mereka untuk berlomba-lomba memperbanyak jumlah calon jamaah haji, dan kegembiraan mereka yang meluap ketika menyambut perayaan-perayaan agama.⁸⁹

Kedua, sesungguhnya penerapan syariat yang selalu digaungkan bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Ia adalah instrumen untuk mencapai tujuan tertentu yang tidak diingkari oleh para penyeru penerapan syariat sendiri, yaitu berdirinya sebuah negara Islam. Selagi menggaungkan slogan perlunya negara Islam dan mendapatkan pengikut di dalam partai-partai politik yang ada, mengapa di waktu yang sama mereka tidak mengajukan kepada rakyat kebanyakan agenda politik yang terperinci? Agenda politik terperinci itu akan menjadi panduan mereka untuk memerintah dan diandaikan pula dapat memberi jalan keluar terhadap berbagai problem, seperti sistem pemerintahan dan tatacaranya, agenda reformasi di bidang politik, ekonomi,

⁸⁹ Fouda. *Al-Haqiqah...*, h. 12.

kebudayaan dan juga soal perbaikan sistem pendidikan, soal perumahan, dan tatacara menuntaskan persoalan itu dari sudut pandang Islam. Jika agenda seperti itu diajukan, persoalannya menjadi lebih masuk akal dan tidak mengandung kontradiksi sama sekali dengan slogan-slogan tersebut. Dan, mengangkat slogan Islam sebagai agama dan negara tampaknya dapat diterima dan dipertanggungjawabkan.⁹⁰

E. Format Ideal Hubungan Agama dan Negara Menurut Farag Fouda

Dalam format hubungan agama dan negara, Fouda berpendapat:

ان انصار العامانية يرون فصلا بين الدين و الدولة اما بقدر شامل و كامل و اما بقدر محدود. يقصر الفصل على امور السياسة و شئون الحكم. وفي المقابل يرى اعداؤها ان الفصل مستحيل, و ان الخلط فريضة دينية, و أن الإسلام دين و دولة. و أن من يقبل بالدين و يرفض الدولة إنما ينكر معلوما من الدين بالضرورة. اقول لكن من قال أننا نتعارض بالإسلام, الإسلام في القلب والعقل معا, لكن نحتج على دعوتهم للحكم بالإسلام. وهو شيء جد مختلف, لأن الإسلام في رأينا دين ليس دولة وضمير ليس سيفاً.

“Para pendukung sekularisme berpendapat tentang pemisahan agama dan negara baik dalam bentuk yang menyeluruh dan sempurna (seperti negara Barat-terj), maupun dalam bentuk terbatas pada urusan politik dan hukum. Namun sebaliknya, para penentangannya berpendapat bahwa pemisahan merupakan hal yang mustahil dan integrasi keduanya adalah kewajiban dari agama. Islam adalah agama dan negara. Siapa saja yang menerima agama dan menolak negara Islam, maka sama saja mengingkari agama dengan jelas.

Aku berpendapat, akan tetapi bagi orang yang berpendapat bahwa kami menentang Islam, Islam berada di dalam hati dan akal secara bersamaan, tetapi mengklaim bahwa hukum Islam mesti ditegakkan adalah dua hal yang berbeda, karena Islam adalah agama bukan negara, dan hati bukan pedang.”⁹¹

Menurut Fouda, agama mesti bersih dari kepentingan politik apa pun. Jika agama terkontaminasi dengan sebuah sistem politik, maka agama akan kehilangan kesuciannya karena sebagian orang menggunakan agama hanya sebagai justifikasi

⁹⁰ *Ibid*, h. 13.

⁹¹ Farag Fouda, *Hiwar Haula al- ‘Almaniyah*. (Kairo; Dar al-Matabi al-Mustaqbal, 2005), *Ibid*, h. 13

tujuan-tujuan politik tertentu, tanpa memberikan solusi yang konkrit atas persoalan-persoalan yang sedang dihadapi. Oleh karena itu, pemisahan agama dan negara dalam sebuah pemerintahan merupakan hal yang mutlak dilakukan.

Masyarakat Mesir sama sekali bukanlah masyarakat jahiliyah, namun lebih tepat dikatakan sebagai masyarakat yang lebih mendekati purwarupa masyarakat yang paling dekat kepada nilai-nilai Islam yang benar, bukan pamer keteguhan berpegang terhadap simbol-simbol agama. Bahkan keteguhan berpegang pada nilai-nilai agama yang orisinal itu dapat kita katakan sebagai ciri khas orang Mesir. Ini dapat terlihat baik dari sikap orang-orang Mesir terhadap keyakinan agama Firaunik sebelum hadirnya agama-agama Samawi, maupun sikap mereka terhadap agama Kristen sebelum Islam masuk ke Mesir. Ini juga tampak lebih jelas dari sikap mereka terhadap teladan orang-orang Mesir terdahulu dalam mengamalkan Islam. Indikator sangat banyak. Misalnya: ketekunan dan antusiasme masyarakat yang begitu tinggi untuk datang ke masjid, semangat mereka untuk berlomba-lomba memperbanyak jumlah calon jamaah haji, dan kegembiraan mereka yang meluap ketika menyambut perayaan-perayaan agama.⁹²

Bulan Ramadhan telah menjadi perayaan keagamaan nasional yang tidak dapat dilupakan. Antusiasme dengan kehadirannya dan kesedihan lantaran berlalunya Ramadhan, tiada lain menunjukkan otentisitas dan kedalaman perasaan keagamaan itu sendiri. Ini belum lagi ditambahkan dengan sumbangsih orang-orang Mesir terhadap kemajuan pembahasan tentang akidah dan ijtihad, dimulai dari al-Laits bin

⁹² Fouda, *Al-Haqiqah...*, 12.

Saad, fikih Imam al-Syafii, dan ditambah lagi dengan keberadaan dan peran Universitas al-Azhar sebagai mercusuar pemikiran keislaman.⁹³

Sekularisme pada dunia Timur menurut Fouda berbeda sama sekali dengan sekularisme pada dunia Barat. Pada negara-negara Barat seperti Perancis, misalnya, pemisahan agama dan negara adalah dalam bentuk yang liberal. Kepala negara pada satu sisi tidak mempunyai pengaruh dan kepentingan terhadap kehidupan beragama. Dengan kata lain, pemimpin spiritual keagamaan mempunyai peran yang sama dengan kepala negara dalam hal keagamaan. Berbeda dengan sekularisme di Mesir, pemisahan agama dan negara pada batas bahwa pemisahan agama dari sistem politik, tetapi tidak dapat memisahkan agama dari negara itu sendiri. Pemerintah Mesir masih mengatur persoalan agama dalam sebuah lembaga resmi negara, memilih pemimpinnya dan memberikan anggaran belanja untuk kebutuhannya.⁹⁴

Dari penjelasan ini dapat dilihat bahwa Mesir menerapkan sekularisme terbatas. Tidak sepenuhnya sekuler seperti negara barat dan tidak sepenuhnya dianggap sebagai negara keagamaan.

Di dalam Undang-Undang Dasar negara Mesir tahun 1980 tercermin bahwa Mesir adalah negara sosialis demokratis. Islam adalah agama negara, prinsip-prinsip hukum Islam merupakan salah satu sumber hukum Negara. Kedaulatan berada di tangan rakyat, dan rakyatlah sumber kekuasaan negara. Mesir menganut sistem banyak partai. Semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama di mata

⁹³ *Ibid*, h. 13.

⁹⁴ Fouda, *Hiwar...*, h. 11.

hukum. Mereka juga mempunyai hak dan kewajiban yang sama tanpa ada perbedaan yang didasarkan kepada ras, asal keturunan, bahasa, agama dan kepercayaan.⁹⁵

Dalam hal orang-orang yang menfatwakan bahwa pendukung sekularisme adalah kafir, Fouda mengatakan: Siapa mereka yang berani menghukum seseorang dengan kafir? Menghukum seseorang keluar dari agama yang diyakininya? Mereka punya akal begitu juga kita, mereka punya masa lalu dimana mereka berperang dan kita juga ikut di dalamnya, mereka punya masa depan tentang negara yang ingin mereka perangi untuk mendapatkannya sementara kita berada di dalamnya. Kita punya negara yang menaungi termasuk mereka, tetapi mereka mengingkari keberadaan negara tersebut.⁹⁶

Di dalam Al-Quran jelas dikatakan bahwa orang yang mengatakan Isa adalah anak Allah atau mengakui konsep trinitas sebagai kafir. Akan tetapi pernyataan kafir tidak pernah ditemukan terhadap orang yang tidak mendirikan negara atas nama agama. Begitu juga dengan perlakuan terhadap *ahli dzimmah* yang tidak ditemukan sumbernya dalam A-Quran. Ini hanya penafsiran ahli-ahli fiqh yang hidup di masa lalu dan tak ada kewajiban untuk taklid kepada mazhab fiqh jika tidak sesuai dengan konteks saat ini.⁹⁷

Maka dari itu, sistem demokrasi merupakan sistem yang paling tepat saat ini digunakan. Demokrasi adalah satu bentuk sistem pemerintahan yang saat ini disepakati oleh banyak negara sebagai solusi terbaik. Setiap sistem pemerintahan di

⁹⁵ Sjadzali, *Islam dan ...*, h. 224

⁹⁶ *Ibid*, h. 14

⁹⁷ *Ibid*, h. 19

dunia saat ini mengklaim diri sebagai negara demokratis.⁹⁸ Dengan demokrasi, tidak ada perbedaan antara yang kaya dan yang miskin, antara keturunan Quraisy dan bukan Quraisy, muslim dan non muslim. Semuanya satu kasta tanpa berbeda.

Demokrasi dalam maknanya yang modern, yaitu pemerintahan dari rakyat untuk rakyat, sama sekali tidak bertentangan dengan Islam. Ijtihad-ijtihad yang percaya pada demokrasi dan perlunya sistem perwakilan, pemilihan langsung dan tidak langsung, tidak mungkin bertentangan dengan esensi Islam dan semangat kebebasan yang terkandung di dalamnya. Orang-orang seperti itu di antaranya adalah Ustad Khalid Muhammad Khalid, dan seorang alim terkemuka, yaitu Muhammad al-Ghazali. Namun, mereka menghadapi arus besar penolakan yang mendesak mundur keluasaan wawasan dan pemahaman mereka tentang esensi ajaran Islam yang otentik. Para pemuka aliran-aliran revolusioner dan konservatif di masyarakat dengan sengit mengkritik dan menelanjangi pendirian mereka.⁹⁹

Dari paparan di atas dapat dilihat bahwa Fouda secara nyata ingin memisahkan praktik-praktik pemerintahan dari agama. Fouda ingin memberikan porsi seluas-luasnya pada manusia untuk berijtihad secara politik tentang negara tanpa harus membawa simbol agama. Agama adalah satu hal, dan politik adalah hal lain. Membawa agama dalam praktik politik hanya akan mengkerdilkan agama itu sendiri. Berkaca kepada pengalaman spiritual dan politik rakyat Mesir, tidak perlu peran negara untuk menciptakan masyarakat religius karena sifat religius tersebut tertanam di dalam hati tanpa dipaksakan dengan regulasi dari negara.

⁹⁸ *Ibid*, h. 10

⁹⁹ Fouda, *Al-Haqiqah...*, h. 28

BAB III

RESPONS TERHADAP PEMIKIRAN FARAG FOUDA

Pandangan Farag Fouda yang sekuler dalam pemikiran politik Islam dan karya tulisnya yang sering menyerang kelompok tertentu memberikan beberapa penilaian terhadap diri Fouda. Bagi yang mendukungnya, Fouda dianggap sebagai manifestasi kebebasan berfikir yang progressif dan tidak terjebak pada nostalgia lama penerapan syariat dalam negara Khilafah. Tetapi sebaliknya, bagi penentangannya, Fouda dianggap telah menyerang sendi-sendi dasar dari agama. Pemikiran Fouda yang mempertanyakan label Islam dalam sejarah khilafah juga dianggap menyerang nabi, sahabat dan keyakinan sebagian besar umat Islam secara langsung.

Banyak kalangan yang menolak gagasan Fouda dan menuduhnya kafir, bahkan sampai menghabisi nyawanya. Bagi pendukungnya, Fouda dianggap sebagai “*Martyr of Enlightenment*”.

A. Kelompok yang Mendukung

1. Muhammad Khallafallah

Muhammad Khallafallah lahir pada tahun 1916. Ia adalah seorang ahli Sastra Arab yang meraih *cumlaude* pada saat masternya di tahun 1942. Ia juga merupakan dosen Bahasa Arab, di *Dimasyqa*. Selain dosen, dia juga bekerja di Kementerian Kebudayaan dan anggota partai *Tajammu'*. Di partai ini dia juga menempati posisi penting dalam struktur partai, di antaranya, Ketua bidang

Politik pada tahun 1983.¹⁰⁰ Di antara karya-karya dia yang penting adalah: *H{aula al-Qur'a<n, Al-Qur'a>n wa Musykila>tu H{aya>tina al-Mu'a>s}irah, Al-Qur'a>n wa al-Daulah*, dan lain-lain.¹⁰¹

Muhammad Khallafah adalah salah satu pendukung pandangan Fouda tentang pemisahan agama dan negara. Gagasan-gagasan Khallafallah sebenarnya lebih dahulu dikenal daripada gagasan-gagasan Fouda. Namun gagasan Fouda yang lebih berani menyerang kelompok Islamis dengan fakta-fakta sejarah yang bersumber dari kitab-kitab klasik karangan Ulama yang disegani oleh muslim sendiri, menempatkan Fouda pada posisi yang paling tidak disukai oleh kalangan Islamis.

Menurutnya, pemisahan agama dan negara adalah hal yang mesti dilakukan untuk mencegah terjadinya tindakan otoriter atas nama negara. Para raja dari zaman dahulu melegitimasi kekuasaan mereka dari Allah kadang-kadang, baik klaim kekuasaan itu benar atau tidak. Sementara hari ini, pemerintah mesti mendapatkan dukungan dari masyarakat untuk menjadi pemimpin, baik dukungan itu nyata atau juga tidak. Hal ini terjadi karena pengalaman sejarah memberi tahu orang-orang yang berfikir bahwa klaim kekuasaan dari Tuhan itu hanya digunakan untuk melegitimasi kekuasaannya saja. Ketika mereka mendapatkan kekuasaan, mereka bertindak secara diktator. Mereka bertindak atas nama hukum Tuhan dan masyarakat, padahal mereka menetapkan hukum secara otoriter.¹⁰²

¹⁰⁰ Khalid Muhsin, *Mis}r Baina al-Daulah al-Isla>miyyah wa al-Daulah al-'Alma>niyyah*, (Kairo: Markaz al-I'l'a>m al-'Arabiyy, 1992), h. 18.

¹⁰¹ *Ibid*, h. 19.

¹⁰² *Ibid*, h. 40.

Hal ini dijelaskan dalam Al-Qur'an:

Artinya: Nabi mereka mengatakan kepada mereka: "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu." mereka menjawab: "Bagaimana Thalut memerintah Kami, Padahal Kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan daripadanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?" Nabi (mereka) berkata: "Sesungguhnya Allah telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang Luas dan tubuh yang perkasa." Allah memberikan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan Allah Maha Luas pemberian-Nya lagi Maha mengetahui. (Al-Baqarah; 247)

Artinya: *Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Hai kaumku, ingatlah nikmat Allah atasmu ketika Dia mengangkat Nabi Nabi diantaramu, dan dijadikan-Nya kamu orang-orang merdeka, dan*

diberikan-Nya kepadamu apa yang belum pernah diberikan-Nya kepada seorangpun diantara umat-umat yang lain".

Dari ayat di atas, menurut Khallafallah Allah membedakan kekuasaan antara nabi dan raja. Nabi menyandarkan kekuasaannya selalu kepada Allah, sementara raja kadang-kadang menyandarkan kekuasaannya kepada Allah, kadang-kadang kepada manusia. Dengan demikian, negara Islam adalah sebuah bentuk pemerintahan yang menyandarkan kekuasaannya kepada Allah. Akan tetapi dalam prakteknya, belum tentu hukum yang ditegakkan itu untuk kesejahteraan manusia.

Di dalam Al-Qur'an juga disebutkan bahwa Rasulullah Muhammad Saw. adalah seorang rasul, bukan seorang raja. Hal ini berbeda dengan nabi Daud dan Sulaiman yang keduanya adalah nabi dan juga raja. Dengan demikian, jelaslah bahwa pemisahan agama dan negara sebenarnya telah diindikasikan di dalam Al-Qur'an sendiri.¹⁰³

Ketika berbicara tentang khilafah setelah nabi Muhammad, menurut Khallafallah, juga terjadi perbedaan yang mendasar tentang proses legitimasinya. Nabi Muhammad dipilih langsung oleh Allah sebagai utusan, sementara khalifah-khalifah setelah rasul adalah hasil musyawarah bersama kaum muslimin. Khallafallah sependapat dengan Fouda, bahwa tidak ada ayat yang tegas menjelaskan bagaimana tata cara baku dalam menentukan khalifah setelah nabi. Artinya di sini, soal siapa yang akan menjadi pemimpin setelah nabi adalah urusan yang bisa dimusyawarahkan oleh umat secara bersama-sama. Jika saja ada nash yang jelas tentang tata cara pengangkatan khalifah, maka tak

¹⁰³ *Ibid*, h. 42.

perlu ada perdebatan sengit antara Muhajirin dan Anshar yang bahkan hampir menjurus kepada perang.¹⁰⁴

Dengan demikian, Khalifah adalah pilihan masyarakat, bukan pilihan manusia. Bukan Allah yang memilih Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali, tapi kesepakatan bersama dari masyarakat muslim.

2. Sayyid al-Qimni

Sayyid Mahmoud al-Qimni adalah penulis progresif dan dosen Universitas Cairo dalam bidang Sosiologi Agama. Al-Qimni lahir pada tanggal 13 Maret 1947, di kota Al-Wasita, yang terletak di propinsi Selatan Mesir. Ayahnya adalah Syeikh Mahmoud al-Qimni, lulusan Universitas Al-Azhar. Syeikh al-Qimni adalah orang Azhariy yang sangat relijius dan tradisional dan selalu mengenakan pakaian sesuai tradisi lama. Meskipun Syeikh al-Qimni sangat relijius, dia tetap terbuka terhadap pendapat orang lain. Karena itu pula dia menerima gagasan reformasi Islam dari ahli Islam Mesir bernama Muhammad Abduh.¹⁰⁵

Sayyid al-Qimni lulus dari Universitas *'Ain Syams* di Kairo, Jurusan Filsafat. Setelah belajar filsafat, al-Qimni meneruskan kuliah di Universitas Al-Azhar dan belajar tentang Sejarah Islam. Tulisannya terpusat pada penelaahan dan diskusi kritis akan Islam. Akan tetapi, penyerangan tentara Sadam Hussein (Iraq) terhadap Kuwait di tahun 1991 mengubah sikap al-Qimni yang awalnya adalah seorang yang percaya akan perlunya kesatuan masyarakat Arab menjadi

¹⁰⁴ *Ibid*, h. 43-44.

¹⁰⁵ The Middle East Media Research Institute, September 27, 2004, h. 1.

seorang yang memusatkan perhatian pada kepentingan masyarakat Mesir saja. Dengan kata lain, Mesir sebagai negara harus menggantikan Mesir sebagai negara Arab, begitu pendapatnya. Sejak itu, al-Qimni percaya akan paham dan dogma liberalisme.

Karya-karya al-Qimni sebagian besar adalah provokatif dan memancing kemarahan karena dianggap menghina nabi, sahabat dan tokoh-tokoh besar lainnya. Di antara karya al-Qimni adalah; *Al-Hizb Al-Hasmi Wa Ta'sis Al-Dawlah Al-Islamiyyah* (1989), *Hurub Dawlah al-Rasul* (1996), *Rabb Al-Zaman* (1996).

Al-Qimni sependapat dengan Fouda tentang kesetaraan kedudukan antara penganut Kristen Koptik dan Yahudi di Mesir dengan Muslim. Lebih jauh bahkan, al-Qimni menyebut bahwa Arab Islam adalah penjajah terlama yang ada di Mesir sampai ribuan tahun. Terdapat tiga budaya di Mesir, dan tiada satu pun dari ketiganya yang boleh dianggap lebih tinggi dari yang lain. Budaya-budaya ini adalah budaya Mesir kuno, budaya Koptik yang tertulis dalam huruf-huruf Yunani, dan budaya Arab Islam yang berasal dari Arabia. Usaha budaya Arab berkuasa di atas budaya-budaya lain bertentangan dengan prinsip negara Mesir. Siapa pun yang ingin budaya Arab berkuasa di Mesir tidak melihat budaya lain Mesir sebagai budayanya sendiri, dan ini berarti dia tidak menganggap dirinya sebagai orang Mesir, tapi sebagai antek penjajah Arab. Karena itu, pengertian kesatuan umat Muslim selalu diikuti dengan pembatalan kesatuan konsep bernegara, dan lebih jelek lagi, hal ini akan menghancurkan negara itu sendiri.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Sayyid Mahmud al-Qimni. *Al-Fajrun wa al-Wat'an*. (Kairo; Al-Matba'at al-Hai'ah al-Misriyah al-'Ammah lil Kitaab, 1991), h. 49.

Al-Qimni beranggapan bahwa identitas orang Muslim Mesir haruslah orang Mesir dan bukan orang Afghani atau orang Hijazi, dan identitas orang Kristen Mesir haruslah orang Mesir dan bukan orang Amerika atau Perancis. Jika identitas Mesir berdasarkan pada Arabia dan persekutuan Islamiah, maka orang Muslim Mesir lebih merasa bersaudara dengan Muslim Bosnia dibandingkan dengan orang Mesir Kristen Koptik. Dengan begitu, mencurahkan darah orang Mesir Koptik dianggap halal, dan orang Mesir Kristen Koptik ini dibunuh karena apa yang terjadi terhadap Muslim di Bosnia dan Hursik.¹⁰⁷

B. Kelompok Ulama yang Menolak

1. Muhammad Al-Ghazali

Syaikh Muhammad al-Ghazali lahir pada tanggal 22 September 1917. Ia adalah profesor di bidang syari'ah lulusan Universitas Al-Azhar, Mesir. Selama hidupnya, ia telah memegang jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan maupun di luar pemerintahan. Ia pernah menjabat sebagai *musyrif* pada sekretariat Majelis Tinggi Kementerian Agama pada tahun 1961. Dia juga pernah menjabat sebagai *mudir 'am* kementrian wakaf pada tahun 1971. Selain itu dia adalah pengajar dan dosen di beberapa Universitas di dalam dan luar negeri seperti Aljazair dan Mekkah.¹⁰⁸

Di antara karya-karya dia adalah: *Laisa min al-Islam*, *Ha dz al-Dinuna*, *Islam wa al-Mana hij al-Isytira kiyah*, *Islam wa al-Istibda d al-Siya si* dan lain-lain.

¹⁰⁷ *Ibid*

¹⁰⁸ Muhsin, *Mishr Baina...*, h. 12

Dalam persidangan, hakim bertanya kepadanya, “Siapa yang berhak melakukan eksekusi jika benar seorang murtad boleh ditumpahkan darahnya?”, dia menjawab, “Yang berhak adalah pemerintah. Namun jika pemerintah tidak mampu atau tidak mau melakukan, maka boleh dilakukan oleh siapa saja.”¹⁰⁹

[illegible]

lxxix

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.* (Al-Baqarah 183).

Sementara itu pada ayat yang lain tentang *qis}a>s}* Allah berfirman dengan menggunakan kalimat perintah yang sama.



Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qis}a>s} berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh;* (Al-Baqarah; 178)

Al-Ghazali melanjutkan, bagaimana mungkin akan membedakan dua perintah dengan redaksi perintah yang sama dari sumber yang sama. Ini hanyalah kehendak hawa nafsu dari kelompok-kelompok sekuler dengan mengatakan bahwa *qis}a>s}* adalah hukum bagi agama-agama terdahulu saja, sementara untuk realitas sekarang, hal itu tidak perlu diterapkan lagi dengan alasan sadismenya. Pada hari ini, lebih dari dua puluh lima ribu kasus pembunuhan yang terjadi, dan dengan sistem sekuler Mesir, tak satu pun pembunuh itu dihukum mati. Pada akhirnya masyarakat yang menjadi korban akibat kecemasan dan rasa was-was akan menjadi target berikutnya.¹¹⁰

Menurut Al-Ghazali, inilah yang membedakan antara sistem pemerintahan Islan dengan sistem pemerintahan sekuler. Dalam pemerintahan Islam, musyawarah mesti dilakukan sebagai ijtihad untuk mencari solusi kemaslahatan umat. Namun jika ternyata dalam persoalan tersebut sudah ada *nas} samawi* (bahwa seorang pembunuh haruslah di-*qis}a>s}*), maka tidak bisa dikatakan di sini perlu ada musyawarah. Sementara dengan sistem demokrasi

¹¹⁰ Muhsin, *Mis}r Baina...*, h. 12.

barat, hukum yang sudah jelas tertulis tersebut bisa saja berubah dengan musyawarah. Hal ini justru dikhawatirkan akan menghadirkan keputusan transaksional.¹¹¹

Menurut al-Ghazali sistem demokrasi hanya akan memberikan kesempatan kepada suara terbanyak untuk melegalkan zina dan minuman keras. Banyak kepentingan-kepentingan yang pada akhirnya akan merusak tatanan politik negara dan merusak sendi-sendi kehidupan masyarakat. Sementara dalam politik Islam, tujuan utamanya adalah untuk melegalkan hukum-hukum Islam yang berlandaskan kepada wahyu Allah dan dimanifestasikan oleh akal untuk mencari kemaslahatan masyarakat dengan teori-teori seperti *qiya>s* dan *istihsa>n*.¹¹²

2. Mustasyar Muhammad Makmun Al-Hud}aibi

Syaikh Makmun al-Hud}aibi lahir pada tanggal 28 Mei 1921. Dia adalah juru bicara resmi Ikhwan al-Muslimin di Mesir dan Ketua Fraksi Partai Ikhwan al-Muslimin di Dewan Perwakilan Rakyat Mesir.¹¹³

Makmun Al-Hud}aibi sangat keras mengkritik Farag Fouda. Menurut Makmun Al-Hud}aibi, Fouda yang berlatar belakang doktor di bidang pertanian tidak pantas berbicara tentang urusan agama. Seorang yang ingin berbicara tentang agama mesti mempunyai dasar tentang agama. Seperti juga seorang yang berbicara tentang arsitektur, seharusnya mempunyai keahlian di bidang

¹¹¹ *Ibid*, h. 27.

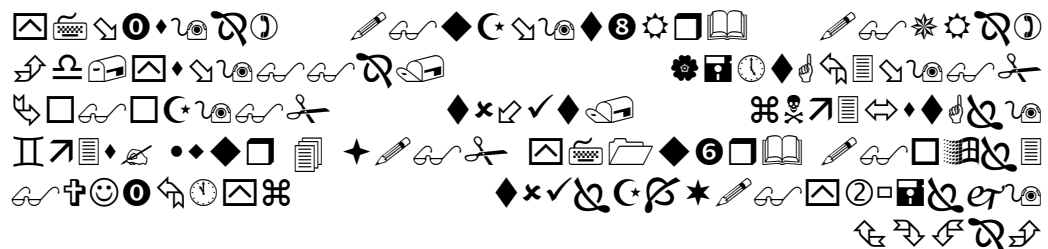
¹¹² *Ibid*, h. 29.

¹¹³ *Ibid*, h. 15.

arsitektur. Jika tidak, maka pembicaraannya tidak akan komprehensif dan mengambang. Oleh karena itu, jika ingin berbicara tentang arsitektur, belajarlh arsitektur, baru berbicara.¹¹⁴

Menurut Makmun Al-Hud}aibi, 95 persen penduduk Mesir adalah Muslim, melaksanakan hukum Islam, pandangan hidup mereka dengan cara Islam. Sebagai orang Muslim yang telah bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah, dan Al-Qur'an adalah wahyu Allah, maka mestinya tak ada lagi keraguan di dalam diri seorang muslim untuk mengakui bahwa sebuah negara berlandaskan agama Islam juga merupakan perintah Allah.

Di dalam Al-Qur'an, indikasi negara Islam itu ada dan nyata. Bisa disebutkan ayat-ayat hukum di dalam Al-Qur'an yan semuanya mengindikasikan kepada kemestian penegakan hukum oleh negara.¹¹⁵ Di antaranya adalah:



Artinya: *Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat. (An-Nisa>; 105)*



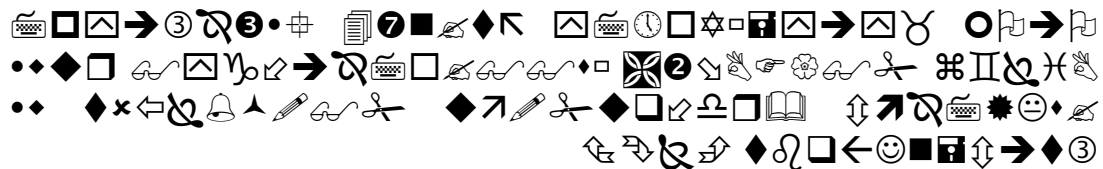
¹¹⁴ *Ibid*, h. 69.

¹¹⁵ *Ibid*, h. 34.

Artinya: *Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir. (al-Maidah: 44)*



Artinya; *Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim. (al-Maidah: 45)*



Artinya: *Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui. (al-Jatsiyah; 18)*

Ayat-ayat ini menurut Hud}aibi merupakan bentuk keniscayaan adanya pemerintahan berdasarkan Islam. Bagaimana mungkin menegakkan hukum *qis}a>s}*, *diya>t*, atau *h}udu>d* tanpa adanya lembaga negara yang mengaturnya. Bagaimana mungkin bisa mengambil zakat dari orang-orang kaya tanpa adanya negara yang memberikan regulasinya. Untuk hal-hal ini dibutuhkan qadhi, dan qadhi mesti meletakkan hukum sesuai dengan ketentuan Allah.¹¹⁶

Lebih lanjut Hud}aibi berpendapat bahwa ber hukum dengan apa yang diturunkan oleh Allah merupakan salah satu rukun dari rukun akidah Islamiyah dan urusan yang wajib. Sementara keluar dari ketentuan hukum itu (tidak

¹¹⁶ *Ibid*, h. 36.

menegakkan hukum Allah), bisa berarti bahwa dia telah kafir, atau fasiq atau zhalim, seperti yang disebutkan ayat.¹¹⁷

Mengenai agenda-agenda politik terperinci yang disebutkan Fouda, menurut Hud}aibi, semuanya telah diatur di dalam kitab Allah, tinggal bagaimana mengaplikasikannya di dalam pemerintahan dan di tengah-tengah masyarakat. Hal ini ditegaskan oleh Allah bahwa ketika sesama Muslim berselisih dalam hal sesuatu, maka hendaklah ia mengembalikan kepada Allah.¹¹⁸

Sementara itu, tentang sejarah khilafah seperti yang dikatakan oleh Fouda terjadi penyimpangan-penyimpangan, pertumpahan darah dan penyelewengan hak-hak dasar manusia benar-benar terjadi, siapakah yang salah? Islamkah atau manusianya? Jika yang salah adalah manusianya, maka tugas umat muslim yang hidup di zaman ini adalah untuk meluruskannya dan mengembalikan *khitt}ah* perjuangan semula ke jalan Islam yang benar. Tugas kita bukanlah untuk mengajak kembali ke zaman daulah Umayyah atau daulah Abbasiyah. Tugas kita adalah mengajak kembali ke jalan Islam yang benar.¹¹⁹

Jika yang salah adalah Islam, maka ini adalah hal yang lain. Allah telah menjamin kemurnian dan keterpeliharaan Al-Qur'an dari perubahan dan penyelewengan. Mustahil Islam yang salah. Hanya orang kafir, atau fasiq yang menyalahkan Islam.

¹¹⁷ *Ibid*, h. 35.

¹¹⁸ *Ibid*, h. 70.

¹¹⁹ *Ibid*, h. 71.

3. Muhammad Imarah

Dr. Muhammad Imarah lahir pada tahun 1931 di Marwah. Ia adalah alumni Universitas Al-Azhar dan Darul Ulum. Dia meraih gelar Master dalam bidang Filsafat Islam tentang pemikiran Mu'tazilah, dan doktor dalam bidang *Islam wa Us}u>l al-Hukm*. Di antara karyanya yang paling populer adalah: *Ma'rakah al-Isla>m wa Us}u>l al-Hukm*, *al-Daulah Isla>miyyah baina al-'Alma>niyah wa Sult}ah al-Di>niyyah*, *al-Isla>m wa H{uqu>q al-Insa>n*, dan lain-lain.¹²⁰

Menurut Imarah, selama lebih dari sepuluh abad masa kejayaan Islam, tidak pernah terdengar istilah sekularisme, pemisahan agama dengan negara dan sebagainya. Selama itu juga tidak dikenal istilah hukum Barat yang bisa dijadikan tolak ukur sebuah pemerintahan yang baik. Setelah terjadinya masa *renaissance*, dan orang-orang Barat berlomba-lomba menjajah wilayah-wilayah Islam, mulailah bermunculan orang-orang yang terbuai dengan pemikiran-pemikiran Barat dan menghendaki undang-undang seperti undang-undang Barat.¹²¹

Dari sinilah bermula pemikiran sekuler yang ingin meniru Barat secara masif. Mereka menerjemahkan Undang-undang Perancis ke dalam Bahasa Arab dan menjadikannya hukum resmi di Mesir. Mereka lupa bahwa Undang-undang itu dibuat oleh para penjajah yang memporak-porandakan sendi kehidupan Mesir. Mestinya sebagai masyarakat Mesir, mereka bersama-sama menghapus

¹²⁰ *Ibid*, h. 16.

¹²¹ *Ibid*, h. 48.

sisanya pemikiran penjajah itu terhadap Mesir dan mengembalikan Mesir seperti sedia kala, Mesir yang bermazhab Syafi'i, bukan mengembangkan undang-undang yang dibuat Napoleon yang nyata ingin menjajah dan menghabisi muslim di Mesir.¹²²

Menurut Imarah, semua yang diargumentasikan oleh kelompok sekuler termasuk Fouda, telah disampaikan sebelumnya oleh Ali Abdul Raziq dalam *al-Islam wa Usjul al-Hukm*. Bedanya, Raziq akhirnya mengakui kekeliruannya dan menulis dalam majalah *Risalah al-Islam* pada bulan Juni 1951 tentang percakapannya dengan Ahmad Amin. Dia mengatakan bahwa pendapatnya terdahulu tentang "Islam adalah agama *ruhiyyah* saja" merupakan pendapat yang diucapkan setan melalui lisannya. Dengan taubatnya Raziq yang selama ini menjadi rujukan kaum sekuler, Imarah berharap Fouda dan kelompok sekuler lainnya juga melakukan hal yang sama.¹²³

Mengenai Rasul sebagai pemimpin agama saja bukan pemimpin negara, Imarah membantah hal tersebut dan menyebutkan bahwa Rasul adalah pemimpin agama dan negara. Mendirikan negara adalah wajib. Tanpa adanya negara, mustahil dapat menegakkan syariat-syariat Islam. Zakat tidak bisa diambil dari orang-orang kaya tanpa adanya negara. Tidak ada istilah jihad jika tidak ada tentara, dan tentara adalah bagian dari negara.¹²⁴

Dalam hal pembacaan sejarah, menurut Imarah tidak bisa dilakukan hanya dengan menggunakan kacamata Barat terhadap Islam. Unsur subjektivitas

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid*, h. 49.

¹²⁴ *Ibid*, h. 50.

Barat yang menganggap Islam adalah musuh tidak bisa dipungkiri. Tidak selamanya yang berasal dari Barat itu baik dan yang berasal dari Islam tidak baik. Sebagai contoh; ketika Barat dipimpin oleh gereja, banyak terjadi kezaliman atas nama agama. Barat berada dalam masa kegelapan. Sementara ketika dunia Islam diperintah dengan hukum Islam justru dicapai kemajuan-kemajuan ilmu pengetahuan, perabotan, kedokteran, filsafat dan sebagainya.¹²⁵

¹²⁵ *Ibid*, h. 52.

BAB IV

RELEVANSI PEMIKIRAN FARAG FOUDA TENTANG PENERAPAN SYARIAT DALAM NEGARA

Setelah pemaparan pada bab-bab sebelumnya, dapat dilihat bahwa pandangan-pandangan Farag Fouda tentang hubungan agama dan negara dimulai dengan kritik terhadap sejarah khilafah. Fouda mengajak semua kalangan untuk jujur mengakui terjadinya penyimpangan-penyimpangan terhadap hak-hak kemanusiaan pada masa itu dan menerima sebuah sistem yang pada saat ini dianggap mampu menjaga hak-hak tersebut. Negara tidak sebatas formalisasi sebuah syariat saja, tetapi lebih jauh merupakan integrasi ide untuk menjamin terselenggaranya hak-hak dasar manusia.

Pada bab ini, penulis akan memaparkan relevansi pemikiran Farag Fouda dengan konteks saat ini.

F. Pengembangan Sikap Kritis Terhadap Sejarah Khilafah

Kritik terhadap sejarah khilafah selalu menjadi isu utama yang diangkatkan oleh pemikir sekuler sejak Ali Abd al-Raziq hingga Farag Fouda. Pada dasarnya, kekecewaan terhadap sistem dan nilai yang berlaku menjadi topik yang sudah sering dibahas. Namun Fouda menyandarkan kritiknya dengan sumber-sumber klasik yang sangat dekat dengan kaum Muslimin sendiri.

1. Pemimpin dari suku Quraisy

Salah satu kritikan yang disampaikan Fouda adalah mengenai hadis tentang pemimpin mestilah dari suku Quraisy. Fouda menilai bahwa hadis ini tidak lebih dari justifikasi terhadap kekuasaan Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Terhadap ulama dan para pendukung penegakan kembali khilafah, yang masih menerima ajaran hadis ini sebagai syarat khalifah.¹²⁶ Syarat ini sengaja diletakkan untuk menjustifikasi kepemimpinan kaum Umayyah dan Abbasiyah. Sebab semuanya memang dari suku Quraisy. Bahkan, sejarah terbaru tentang Raja Faruq pada masa awal kepemimpinannya segera saja ditahbiskan sebagai raja atau imam bagi umat Islam dengan mereka-reka hubungan antara nasabnya dengan nasab Rasulullah. Media massa segera mengumumkan dan memastikan ketersambungan nasabnya itu (kendati sudah pasti bahwa kakek dari ayahnya adalah Muhammad Ali Pasha, seorang Albania, dan kakek dari ibunya adalah Sulaiman Pasha, seorang keturunan Prancis).¹²⁷

Berkaitan dengan kepemimpinan Quraiys, ada sejumlah hadis tentang hal ini. Di antaranya berbunyi,

أخبرنا محمد بن المثنى قال ثنا شعبة قال علي أبي الأسد ثنا بكير بن وهب
الجزري قال قال أنس بن مالك أحدثك حديثا ما أحدثه كل أحد : إن رسول الله
صلى الله عليه و سلم قام على باب ونحن فيه فقال الأئمة من قريش إن لهم
عليكم حقا ولكم عليهم حقا أما إن استرحموا رحموا وإن عاهدوا وفوا وإن
حكموا عدلوا فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين

Artinya: “Muhammad bin al-Mutsni mengabarkan kepada kami, menceritakan kepada kami Syu’bah, Ali Abi al-Aswad berkata: Bakir Wahb al-

¹²⁶ Farag Fouda, *Al Haqiqah al-Ghaibah*, , h. 110.

¹²⁷ *Ibid*, h. 21.

*Jaziri berkata: Anas bin Malik berkata kepada engkau sebuah hadis yang disampaikan kepada semua orang. Sesungguhnya Rasulullah Saw. berdiri di dekat pintu dan kami berada di sana, kemudian beliau berkata: Para imam itu dari suku Quraisy. Sesungguhnya ada hak mereka atas kamu dan bagimu ada hak juga pada mereka. Jika mereka berkasih sayang denganmu, maka berkasih sayanglah dengan mereka, jika mereka menentukan suatu hukum maka berlaku adillah. Sesungguhnya barangsiapa yang tidak melakukan hal yang demikian maka baginya laknat Allah dan malaikat-Nya dan seluruh manusia”.*¹²⁸

Hadis di atas juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dalam *al-Musnad* (11859) dari Anas bin Malik dan Abu Barzah Al-Aslami (18941); Ibnu Abi Syaibah dalam *al-Musajannaf* dari Anas (54/8) dan Ali bin Abi Thalib (54/17); Abdurrazaq dalam *al-Musajannaf* dari Ali (19903); Al-Hakim dalam *al-Mustadrak* (7061) dari Ali; al-Thabarani dalam *al-Mu'jam al-Kabir* dari Anas (724) dan dalam *Al-Saghir* dari Ali (426); al-Baihaqi dalam *Ma'rifatu al-Sunan wa al-Ashar* dari Anas (1595); al-Thayalisi dalam *Al-Musnad* (957) dari Abu Barzah dan Anas (2325); Al-Khallal dalam *al-Sunnah* (34) dari Salman Al-Farisi dan Ali (64); Ibnu Abi 'Ashim dalam *al-Sunnah* (929) dari Anas dan Abu Barzah (934); Al-Ruyani dalam *al-Musnad* (746, 750) dari Abu Barzah; Abu Ya'la Al-Mausili dalam *al-Mu'jam* (155); Ibn al-A'rabi dalam *al-Mu'jam* (2259) dari Ali; Ibn 'Asakir dalam *Ta'rikh Dimasyq* (4635) dari Anas; dan Ibnu Adi dalam *al-Kamil* (biografi Ibrahim bin 'Athiyah Al-Wasithi) dari Anas.

Selain itu, hadis lainnya adalah:

¹²⁸ Abu Abdurrahman Ahmad bin Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan al-Kubra*, juz 3, (Maktabah Syamilah, th), h. 465.

حدثنا احمد بن عبد الله بن يونس حدثنا عاصم بن محمد بن زيد عن أبيه قال:
قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم
اثنان

Artinya: “Ahmad bin Abdullah bin Yunus mengabarkan, ‘Ashim bin Muhammad bin Zaid mengabarkan dari ayahnya, dia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Urusan (kekuasaan) ini senantiasa di tangan suku Quraisy selama masih ada dua orang di antara mereka yang hidup. (1820)”¹²⁹

Hadis ini disampaikan oleh Ahmad bin Abdullah bin Yunus berasal dari ‘Ashim bin Muhammad bin Zaid dari Ayahnya disampaikan oleh Abdullah.

Hadis serupa juga diriwayatkan oleh Bukhari (no. 3240) dalam bab *Manaqib al-Quraisy*, Ahmad (4600), Al-Baihaqi dalam *Syu’ab Al-Iman* (7101), Abu Awanah dalam *Al-Mustakhraj* (5582), Abu Ya’la (5464), Ibnu Hibban dalam *Shahih-nya* (6372), dan lain-lain.

Hadis lainnya:

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن حصين عن جابر بن ثمره قال: سمعت
النبي صلى الله عليه و سلم يقول, ح حدثنا رفاعه بن الهيثم الواسطي (اللفظ
له) حدثنا خالد (يعني ابن عبد الله الطحان) عن حصين عن جابر بن سمرة قال
دخلت مع أبي علي النبي فسمعتة يقول: إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي
فيهم اثنا عشر خليفة. قال: ثم تكلم بكلام خفي علي قال فقلت لأبي: ما قال؟
قال: كلهم من قريش

Artinya: “Quthaibah bin Sa’id mengabarkan kepada kami, Jarir mengabarkan kepada kami dari Hushain dari Jabir bin Tsamarah, dia berkata: Aku mendengar Nabi Saw. Bersabda, H. Rifa’ah bin Haitsam al-Wasithi mengabarkan kepada kami (lafadz dari beliau), Khalid mengabarkan kepada kami (yaitu Ibn Abdullah al-Thahan) dari Hushain dari Jabir

¹²⁹ Abu Hasan Muslim bin Hajja>j al-Qusyairi al-Naysabu>ri. *Shahih Muslim jilid 2*, (Riyadh: Dar al-T}ayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 2006), h. 882.

bin Tsamarah dia berkata: Aku masuk ke dalam majelis Nabi Saw. kemudian aku mendengar beliau berkata: sesungguhnya urusan ini tidak akan selesai hingga berlalu masa dua belas Khalifah, dia berkata: Kemudian beliau berkata dengan lambat kepadaku. Aku bertanya kepada ayahku: Apa yang dikatakan beliau? Dia berkata: Semuanya dari golongan Quraisy.(1821)''¹³⁰

Dari hadis-hadis tentang pemimpin dari kalangan Quraisy tersebut, para ulama banyak yang memberikan ketentuan mestinya seorang pemimpin dari kalangan Quraisy, di antaranya Al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sultaniyah*, Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* dan Al-Ghazali. Sementara ada juga yang tidak menjadikan suku Quraisy sebagai syarat menjadi pemimpin, seperti Ibn Abi Rabi', Al-Farabi, dan Ibn Taimiyah.¹³¹

Pada bagian lain, Fouda juga mempertanyakan penggunaan hadis tersebut pada Tsaqifah Bani Sa'idah. Fouda menulis: "Untuk membantah hal ini, tidak ada jalan keluar kecuali mencermati kembali kasus perkumpulan di Tsaqifah Bani Saidah di kota Madinah. Saat itu, kaum Anshar telah berkumpul untuk mengangkat Sa'ad bin Ubadah sebagai pemimpin mereka setelah mangkatnya Rasulullah. Karena itu, Abu Bakar, Umar, dan Abu Ubaidah al-Jarrah segera berangkat ke sana untuk mencalonkan Abu Bakar. Ketika itulah terjadi polemik panjang antara kedua kubu sampai terpilihnya Abu Bakar. Mencermati polemik yang berkembang saat itu, ajaibnya tidak ditemukan sama sekali penggunaan hadis Nabi. Artinya, kalau hadis itu benar-benar sahih, tidak

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 2011), h. 42.

mungkin Sa'ad bin Ubadah, pemuka Khazraj, akan mencalonkan dirinya untuk menggantikan kepemimpinan Rasulullah.”¹³²

Secara spesifik, Ibn Jarir at-T}abari dalam *Tarikh at-T}abari* tidak menuliskan adanya penyebutan hadis tentang pemimpin dari suku Quraisy dalam peristiwa *Tsaqifah*, namun dari argumentasi yang dibangun oleh Umar dan Abu Bakar.

Al-T}abari menulis: “Di dalam khutbah jum'atnya, Umar bercerita tentang *Tsaqifah Bani Sa'idah*, ketika Umar hendak berpidato pada kesempatan itu, is dicegah oleh Abu Bakar, setelah memuji Allah dan rasulnya, Abu Bakar berpidato tentang hal yang sudah aku (Umar) siapkan sebelumnya bahkan lebih baik. Ia berkata: wahai sekalian Anshar, sesungguhnya kalian telah menyebutkan keutamaan-keutamaan dari suku kalian yang dianugerahkan Allah kepada kalian, tetapi Bangsa Arab tidak mengetahui urusan ini kecuali ia adalah dari orang Quraisy, mereka adalah sebaik-baik orang bangsa dan keturunan.”¹³³

Hal serupa juga disampaikan oleh Ibn Khaldun dalam *Ta>ri<kh Ibn Khaldu>n*, bahwa dalam perdebatan di *Tsaqifah Bani Sa'idah* Abu Bakar berargumen: “*Rasulullah adalah dari orang Quraisy, dan kami adalah wali nabi dan keluarga terdekatnya dan kami adalah yang paling berhak dengan urusan kepemimpinan setelahnya*”¹³⁴

Menukil Ibnu al-Ti>n, al-H{a>fiz} Ibnu Hajar berkata, “Sesungguhnya apa yang dikatakan kaum Anshar; “Pemimpinnya satu dari kami dan satu dari kalian,” adalah berdasarkan apa yang mereka ketahui dari kebiasaan bangsa Arab ketika itu, dimana tidak ada satu kabilah yang dipimpin

¹³² *Ibid*, h. 22.

¹³³ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-T}abari. *Ta>ri>kh al-T}abari: Ta>ri>kh al-Rusul wa al-Mulu>k*, juz 3. (Kairo: Dar el-Ma'asyir bi al-Mishr, th), h. 205-206.

¹³⁴ Abdurrahman Ibn Khaldu>n, *Ta>ri>kh Ibn Khaldu>n*, juz 2. (Beirut: Dar el-Fikri, 2000), h. 488.

oleh seseorang dari kabilah lain. Akan tetapi, manakala mereka mendengar hadis *al-A'immatu min Quraisy* (Pemimpin itu dari suku Quraisy), maka mereka pun menarik kembali sikap mereka dan tunduk pada hadis Nabi.”¹³⁵

2. Sikap Sahabat Terhadap Utsman

Sahabat menempati posisi penting dalam masyarakat muslim. Apa pun yang mereka lakukan akan berpengaruh terhadap masyarakat lain. “Kamu berdua adalah sahabat Nabi, [maka berhati-hatilah] kamu dilihat” kata Hasyim bin Utbah kepada Abdullah bin Mas'ud dan Sa'ad bin Abi Waqa'sh, yang tengah bertikai di Kufah. Dalam konteks dukungan sahabat terhadap salah satu kelompok, keteladanan sahabat berpengaruh terhadap posisi yang dimainkan oleh kelompok tersebut.¹³⁶

Orang sulit untuk tidak melihat bahwa sahabat memiliki pengaruh sangat besar terhadap masyarakat. Maka, ketika terjadi gelombang penolakan besar terhadap Utsman, sikap para sahabat amat dinanti dan menjadi justifikasi atas tindakan yang akan dilakukan selanjutnya. Fouda menulis, banyak sahabat yang ikut memprotes kebijakan-kebijakan Utsman. Kepada Ali, Abdur Rahman bin Auf, misalnya menyerukan: “Kalau engkau berkenan, silakan angkat senjata. Akupun akan angkat senjata. Ia (Utsman) telah mengambil kembali apa yang telah ia berikan kepadaku”.¹³⁷ Pada kesempatan lain, Abdur Rahman bin Auf

¹³⁵ Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalani. *Fath Al-Ba'ri fi Sjahih Al-Bukhari*, Jilid 10. (Al-Maktabah Asy-Syamilah), h. 465

¹³⁶ Fu'ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, ke Mana dan Bagaimana?*, (Jakarta: Mizan, 2010), h. 160.

¹³⁷ Fouda, *Al-Haqiqah...*, h. 62.

kepada pengikutnya berseru: “Bersegeralah kalian (untuk memberontak terhadap kekuasaan Utsman) sebelum kekuasaannya itu yang akan melindas kalian!”¹³⁸

Utsman membawa umat Islam ke dalam polemik tentang sosok dirinya. Para pemimpin di dalam *Ahl al-hall wa al-'Aqdi* membuat konsensus untuk melarikan diri dari kepemimpinannya, baik lewat cara pemecatan menurut kalangan ahli pikirnya, maupun kekerasan menurut kalangan garis kerasnya. Wibawanya terguncang di mata rakyat, sampai sebagian masyarakatnya menghunus pedang yang siap mencincangnya dan menohoknya ketika berada di atas mimbar. Bahkan sebagian menghina dengan sebutan Na's'al, sebutan untuk orang Kristen Madinah bernama Na's'al yang kebetulan berjenggot lebat seperti Utsman. Para pemuka sahabat pun menentangnya, ini adalah sesuatu yang sangat terang benderang menunjukkan bahwa ia keluar dari ketentuan al-Quran dan Sunnah. Karena itu, muncul seruan secara terang-terangan untuk membunuhnya. Hadis Aisyah meriwayatkan: “*Bunuhlah Na's'al, dan terlaknatlah Na's'al.*”¹³⁹

Sementara sosok-sosok seperti Ali, al-Zubair, Ibnu Mas'ud, Ammar, dan lainnya, jauh lebih fleksibel dalam melakukan oposisi terhadap Utsman. Kadangkala mereka memang tampak keras, tetapi di lain waktu cukup lunak.¹⁴⁰

Salah satu kritik terhadap Utsman adalah keputusannya untuk mengganti sebagian besar sahabat dengan orang-orang yang bukan sahabat,

¹³⁸ *Ibid*, lihat Thaha Husein, *al-A'ma' al-Kamilah li Tha'ha> Husein*, Vol. IV. (Beirut: Darul Kutub al-Lubnani), h. 366-367.

¹³⁹ *Ibid*, h. 34-35, Lihat Abbas Mahmud Aqqad, “Abqariyyatu Ali,” dalam *al-Majmu'ah al-Kamilah li Muallafa> al-Aqqa>d*, jilid II, (Beirut: Darul Kutub al-Libnani, th), h. 99, atau Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, juz III, (Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mashriyyah, th)h. 252.

¹⁴⁰ *Ibid*, h. 64.

namun mempunyai kedekatan kerabat dengan Utsman. Utsman memadamkan bahwa semua pusat hunian sahabat harus berada pada kontrol anggota keluarganya. Persoalan lainnya, adalah bahwa mereka yang mengontrol wilayah tersebut adalah orang-orang yang masuk Islam belakangan dan termarginalkan pada masa Umar. Persoalan ini ditambah dengan persoalan keagamaan, di mana di antara mereka al-Walid adalah seorang munafik dan pemabuk, dan Abdullah bin Sa'ad adalah seorang murtad.¹⁴¹

Ammar bin Yasir, Ali bin Abi Thalib dan Abu Dzar al-Ghifari menjadibagian dari orang yang sangat kritis tersebut. Sahabat lain, juga masyarakat muslim pada umumnya menyampaikan kritik pada orang-orang ini. Dilaporkan bahwa sekelompok sahabat memuat pernyataan tertulis berisi beberapa perbuatan Utsman yang salah dan meminta Ammar untuk menyampaikannya kepada Utsman, sementara kalangan Muhajirin meminta Ali untuk menyampaikan kritik kepada khalifah.¹⁴²

Respons Utsman terhadap kritik disebutkan juga tidak memperbaiki keadaan. Al-Asy'ar, salah satu pengkritik Utsman diasingkan ke Suriah. 'Ammar bin Yasir yang membawa pernyataan tertulis dari para sahabat dilaporkan diserang secara fisik atas perintah Utsman. Abu Dzar yang mengkritik kebijakan Muawiyah di Damaskus dipanggil oleh Utsman dan diasingkan ke luar kota.¹⁴³ Sikap seperti ini tidak menyelesaikan masalah, hanya menambah kemarahan para pengkritik Utsman.

¹⁴¹ Jabbali, *Sahabat Nabi...*, h. 151.

¹⁴² *Ibid* ; at-T}abari, *Tarikh al-T}abari...*, juz 4, h. 367.

¹⁴³ at-T}abari, *Tarikh al-T}abari...*, juz 4, h. 416.

Kebijakan Utsman pada satu sisi memang telah membuat beberapa kalangan sahabat meradang, namun hal ini tidak sampai pada provokasi untuk melakukan pemberontakan seperti yang disebutkan oleh Fouda. Para sahabat yakin dengan bai'at yang telah mereka angkatkan kepada Utsman, maka mereka sepenuhnya patuh dan tunduk atas keputusan Khalifah. Sejarah mencatat, bahwa ketika rumah Utsman dikepung oleh pemberontak, Thalhah bin Ubaidillah bersama Ali dan Zubair bin Awwam mengirimkan anak-anak mereka (Muhammad bin Thalhah, Hasan bin Ali, Husain bin Ali, dan Abdullah bin Zubair) untuk menjaga pintu rumah Utsman.

Beberapa sahabat juga khawatir dengan keselamatan Utsman ketika para pemberontak semakin kuat. Sebagian sahabat (Sa'ad bin Malik, Abu Hurairah, Zaid bin Tsabit, dan Hasan bin Ali) datang menjenguk Utsman. Namun, Utsman menyuruh mereka pulang kembali. Mendengar kabar ini, Ali, Thalhah, dan Zubair justru mendatangi rumah Utsman. Mereka mengkhawatirkan Utsman dan hendak memastikan kondisi Utsman yang sebenarnya. Karena sebelumnya mereka mendengar Utsman sempat pingsan karena dilempari batu oleh para pemberontak. Akan tetapi, lagi-lagi Utsman menyuruh para sahabat ini untuk pulang.

Meskipun demikian, sejarah kegemilangan Utsman sebagai nakhoda kapal umat Islam yang besar, kedudukannya sebagai sahabat yang dijanjikan surga, dan segala keutamaan lainnya yang ada pada Utsman tidak membuat umat muslim sekarang hendaknya apatis terhadap kebijakan politik Utsman. Banyak prestasi-prestasi yang ditorehkan Utsman dengan kebijakan politik yang dibuatnya, penaklukan-penaklukan yang gilang gemilang, kesejahteraan

masyarakat dan tentu saja pengkodifikasian *rasm Usmani* sebagai sebuah parameter baku mushaf Al-Quran yang kita nikmati hingga saat ini, tidak terlepas dari jasa-jasa Utsman yang patut kita hargai.

Pada satu sisi, keputusan politik yang dibuat untuk menjalankan roda pemerintahan kadang-kadang banyak memunculkan ketidakpuasan dari orang lain yang merasa dirugikan. Keputusan politik harus dibuat. Apapun kebijakan yang dilakukan tidak akan pernah sepi dari pro dan kontra. Namun, pemimpin yang baik adalah pemimpin yang mampu menjalankan roda pemerintahan dan meminimalisir kritik-kritik negatif terhadap jalannya pemerintahan yang dipimpinnya.

3. Seputar Kematian Utsman

Utsman bin Affan, Khalifah ketiga umat Islam terbunuh pada tanggal 18 Dzulhijjah tahun 35 Hijriyah (riwayat lain menyebutkan 36 Hijriyah), setelah ashar hari Jumat. Beliau wafat dalam usia 82 tahun dengan masa menjabat selama 12 tahun kurang 12 hari.¹⁴⁴

Peristiwa wafatnya Utsman sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya menjadi salah satu bahasan menarik yang diangkat oleh Fouda. Menurut Fouda, kematian Utsman adalah buah politik nepotisme yang diterapkan pada masanya. Peristiwa-peristiwa yang mengiringi seputar penyelenggaraan jenazah Utsman seperti penolakan sebagian kaum Muslimin untuk menguburkannya di pemakaman kaum Muslimin sehingga jenazahnya

¹⁴⁴Jabbali, *Sahabat Nabi...*, h. 152-153.

harus dimakamkan di pemakaman Yahudi, dikutip oleh Fouda dari riwayat yang disampaikan oleh al-T}abari dalam *Ta>rikh al-T}abari*.¹⁴⁵

Terkait masalah prosesi pemakaman Utsman, al-T}abari sebenarnya menyebut 9 riwayat dari 4 sumber, dengan urutan seperti berikut; Ja'far bin Abdullah al-Muhammadi (2 riwayat), al-Waqidi (4 riwayat), Ibn Sa'ad (1 riwayat), dan Saif bin Umar (2 riwayat). Riwayat yang dikutip Fouda di atas adalah riwayat ketiga al-Waqidi.

Menurut riwayat pertama al-Muhammadi, Utsman dimakamkan di *Hasy Kaukab*. Riwayat kedua al-Muhammadi: sebuah kebun di luar [*Baqi'*]. Riwayat pertama al-Waqidi: di *Baqi'*. Riwayat kedua al-Waqidi: di perkebunan dekat *Baqi'*. Riwayat keempat al-Waqidi: di *Baqi'*. Riwayat Ibn Sa'ad: di *Hasy Kaukab*. Dan riwayat pertama Saif: di areal *Baqi'* yang berdampingan dengan *Hasy Kaukab*.¹⁴⁶

Ibn Khaldun dalam *Ta>rikh Ibn Khaldun* juga menceritakan bahwa Utsman dikuburkan di *Hasy Kaukab*, di dekat *Baqi'* antara maghrib dan isya. Hadir dalam pemakaman tersebut adalah Ali bin Abi Thalib, Thalhah, Zubair bin Awwam, Hasan bin Ali, Zaid bin Tsabit dan Ka'ab bin Malik.¹⁴⁷

Kasus pembunuhan Ustman sebenarnya telah ditelaah secara mendalam dalam tesis master Muhammad al-Ghabban di Universitas Islam Madinah dengan judul *Fitnah Maqtal Utsman*. Dalam tesisnya, al-Ghabban meneliti dengan cermat semua riwayat tentang prosesi pemakaman dan penyalatan Utsman. Kesimpulannya, tidak ada satu pun riwayat yang benar-

¹⁴⁵ Fouda, *Al-Haqiqah...*, 36.

¹⁴⁶ at-T}abari, *Tarikh al-T}abari*,... juz 4, h. 412-415.

¹⁴⁷ Ibn Khaldun, *Ta>ri>kh Ibn Khaldun*, juz 2, h. 601-602.

benar shahih, tetapi semuanya lemah. Hanya saja, ada sebagian yang saling menguatkan. Di antaranya, jenazah Utsman dishalatkan dan dimakamkan di *Hasy Kaukab*, sebuah kebun dekat *Baqi'* yang kemudian dimasukkan ke dalam areal *Baqi'*.

Utsman termasuk salah seorang yang terbaik di antara umat Islam. Ia juga bahkan termasuk salah seorang sahabat Nabi yang dijanjikan akan masuk surga. Umat Islam ketika itu sedang berada dalam taraf tertinggi dalam soal keteguhan dan kesungguhan dalam berpegang kepada akidah Islam dan masih sangat dekat dengan sumber utamanya, yaitu al-Quran dan Sunnah. Syariat Islam juga diterapkan penuh pada masa kepemimpinan Utsman. Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa pemimpin yang baik, umat Islam yang luhur, syariat Islam yang diterapkan penuh, seharusnya menjamin kebaikan bagi rakyat, menertibkan sistem kekuasaan, mewujudkan keadilan, dan menjamin keamanan.¹⁴⁸

4. Sejarah Para Khalifah Pasca Khulafa>' al-Ra>syidi<n

Sejarah mencatat bahwa pasca kematian Utsman, mulailah perpecahan-perpecahan antara umat Islam. Perang antara Ali sebagai khalifah yang sah dengan Aisyah, Thalhah dan Zubair dalam perang Jamal mengawali rangkaian cerita kelam perjalanan khilafah Islam disusul dengan perang Shiffin antara Ali dan Muawiyah.

¹⁴⁸ Fouda, *Al-Haqiqah...*, h. 37-38.

Ali mungkin menjadi khalifah yang tepat pada masa yang tidak tepat. Apa yang terjadi sebelumnya akan terjadi pula pada masanya. Tak terelakkan, yang akan terjadi pasti tetap terjadi. Memang pada masa itu pancaran keimanan masih tampak membuncah di kalangan umat Islam. Itulah yang membuat masa pemerintahannya mampu bertahan sampai lima tahun lamanya. Tetapi, ia lupa bertanya: Apakah ia telah ditelikung dan orang-orang justru menaati Muawiyah? Pertanyaan ini, meski terasa pahit, akhirnya terjawab juga. Benar, Ali memang sudah tidak didengar lagi karena ia berpegang teguh pada agama. Sementara itu, Muawiyah benar-benar sedang menggenggam dunia. Apa yang menjadi watak anda akan sangat menentukan nasib anda kemudian. Orang-orang ternyata lebih merasa dekat kepada Muawiyah. Mereka benar-benar tidak sabar lagi mengikuti jejak Ali yang ingin kembali mendorong roda sejarah ke belakang, yaitu ke zaman yang dianggap bahagia sekaligus absah. Akan tetapi, roda sejarah tidak lagi ingin berputar ke arah yang tak dikehendaki umatnya.¹⁴⁹

Karena itu, Ali perlu bersabar dan ia tidak sendiri. Akan datang 70 tahun setelahnya, seseorang yang tidak juga mengambil pelajaran dari kasusnya. Ia juga mengupayakan hal yang serupa dengan Ali. Ia pun sangat ingin menjalankan programnya lebih cepat dari yang Ali coba. Ia adalah Umar bin Abdul Aziz, salah seorang khalifah pada masa Umayyah. Namun, masanya untuk bertahan tidak lebih dari 2 tahun 3 bulan saja. Ia wafat dalam umur kurang dari 40 tahun, dan besar kemungkinan karena diracun. Posisinya digantikan

¹⁴⁹ *Ibid*, 92.

Yazid bin Abdul Malik, seorang penikmat sastra, tembang, dan dunia pertunjukan.¹⁵⁰

Setelah satu abad setengah masa Umar bin Abdul Aziz, datang pula seorang khalifah Abbasiyah bernama al-Muhtadi Billah. Ia ingin mengikuti jejak Umar bin Abdul Aziz. Ia menyeru kebajikan dan melarang kemungkaran. Ia juga seorang yang asketis dan gemar bergaul dengan ulama. Ia pun menjunjung tinggi karir para fuqaha, tahajud malam hari, berlama-lama waktu salat. Akan tetapi, nasibnya berakhir tragis. “Langkah-langkahnya yang vulgar terasa berat baik oleh kalangan jelata maupun elitnya. Masa kepemimpinannya terasa begitu lama. Mereka bosan dengan hari-hari yang mereka jalani. Lalu mereka melakukan tipu muslihat sampai ia terbunuh.”¹⁵¹

Al-Mahdi terbunuh setelah kurang dari 11 bulan masa kepemimpinannya. Sebagian mengatakan ia terbunuh dengan belati. Para pembunuhnya lalu meminum darahnya di depan massa. Sebagian mengatakan bahwa kepalanya diremukkan sampai ia mati. Versi lain menyebut ia digantung di antara dua tiang besar, lalu ditarik dengan temali sampai tewas. Versi lain menyebut ia terbunuh oleh cekikan. Disebutkan, ia ditindih permadani dan bantal sampai menghembus nafas terakhir.¹⁵²

Sejak itulah khilafah tidak lagi berhubungan dengan Islam kecuali pada nama. Kita pun tidak dapat lagi mencium hubungan itu kecuali selintas bagai kilat. Hanya sekitar dua tahun pada masa Umar bin Abdul Aziz dan 11

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid*, h. 94.

¹⁵² *Ibid* , h. 95.

bulan pada masa al-Muhtadi Billah. Ini adalah urusan dunia dan kekuasaan. Perkara kerajaan dan kesemena-menaan, berbagai taktik untuk mengelabui agama muncul begitu rupa.¹⁵³

Ketika Yazid bin Muawiyah dari dinasti Umayyah berkuasa, ia memerangi Madinah dan memberikan izin pasukannya memperkosa seribu wanitanya.¹⁵⁴ Lewat puisi, Yazid bersenandung :

“Andai nenek moyangku di Badar bersaksi

*Tombak dan panah lumpuhkan Khazraj”*¹⁵⁵

Yang sangat penting diperhatikan di sini, Yazid berandai-andai hari itu nenek moyangnya yang berperang di Badar menyaksikan bagaimana kaum Khazraj takluk oleh tombak dan panah. Tentang siapa nenek moyangnya, tentulah sangat jelas, yaitu Bani Umayyah, musuh kaum Khazraj di Perang Badar. Khazraj adalah suku terbesar dari kalangan Anshar Madinah. Dan sewaktu Perang Badar, mereka berada di pihak tentara Islam.¹⁵⁶

Ketika pada abad ke-8 khilafah jatuh ke tangan bangsa Abbasiyah, yang pertama kali muncul al-Saffah, “Si Jagal”. Di mimbar ia mengaum, “Allah telah mengembalikan hak kami.” Tapi tentu saja ia tahu Tuhan tak pernah menghampirinya. Maka ia ingin tak ada lubang dalam keyakinannya sendiri (juga keyakinan orang lain) tentang kebenaran kekuasaannya. Al-Saffah pun mendekritkan: para petugas harus memburu lawan politik sang khalif sampai ke

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid*, h. 135.

¹⁵⁵ *Ibid* ; Ad-Dinuri, *al-Akhbar al-Thiwal*, (Beirut: Darul Masirah, th), h. 267.

¹⁵⁶ *Ibid.*

kuburan.¹⁵⁷ Makam pun dibongkar. Ketika ditemukan satu jenazah yang agak utuh, mayat itu pun didera, disalib, dibakar. Musuh yang telah mati masih terasa belum mutlak mati. Musuh yang hidup, diburu hingga ke ujung negeri.

Fouda ingin memperlihatkan kepada kalangan yang mengampanyakan kembalinya negara Islam, bahwa khilafah yang mereka agung-agungkan selama ini ternyata hanya pemerintahan monarki semata. Tidak lebih dari sistem keturunan yang pada akhirnya untuk memperlihatkan superioritas sukunya.

Penulis sependapat dengan Fouda bahwa terjadi penyimpangan-penyimpangan dalam sejarah khilafah dan bahwa sistem khilafah yang pernah berdiri selama ratusan tahun itu tidak lebih dari pemerintahan monarki. Namun penulis tidak sependapat jika Fouda menyatakan bahwa hal itu sepenuhnya kesalahan sistem khilafah yang diterapkan.

Pada dasarnya apapun sistem yang diterapkan, selama mampu menjamin hak-hak dasar manusia, tidak menjadi persoalan. Selain itu menilai masa lalu dengan teori politik zaman sekarang menurut penulis tidak tepat. Bisa jadi sistem monarki dalam bentuk khilafah adalah sistem yang cocok untuk zaman itu. Perlu dicatat, Islam mencapai puncak kejayaannya dengan sistem khilafah. Selama pemerintahan Islam, kemiskinan mampu diminimalisir, kehidupan masyarakat sejahtera sehingga tidak bisa disebut zaman khilafah sebagai sebuah kesalahan. Sumbangan-sumbangan Islam berupa pemikiran, filsafat, kesenian, arsitektur, kedokteran dan lain-lain dihasilkan pada saat sistem khilafah sedang berada pada puncak kejayaannya.

¹⁵⁷ *Ibid*, h. 159.

Mengenai penyimpangan yang terjadi, penulis sependapat dengan Ma'mun al-Hud}aibi yang menyatakan bahwa sistem khilafah tidak bisa disalahkan karena adanya penyimpangan tersebut. Penyimpangan yang terjadi lebih disebabkan oleh kesalahan individual. Jika yang salah adalah manusianya, maka tugas umat muslim yang hidup di zaman ini adalah untuk meluruskannya dan mengembalikan *khittah* perjuangan semula ke jalan Islam yang benar. Tugas kita bukanlah untuk mengajak kembali ke zaman daulah Umayyah atau daulah Abbasiyah. Tugas kita adalah mengajak kembali ke jalan Islam yang benar.

Jika yang salah adalah Islam, maka ini adalah hal yang lain. Allah telah menjamin kemurnian dan keterpeliharaan Al-Qur'an dari perubahan dan penyelewengan. Mustahil Islam yang salah. Hanya orang kafir, atau fasiq yang menyalahkan Islam.

G. Penerapan Nilai-nilai Etika dalam Negara

Sesungguhnya keadilan tidak akan terwujud dengan kebajikan penguasa semata-mata dan tidak juga akan bersemi dengan kebajikan rakyat dan penerapan syariat. Namun, keadilan dapat terwujud dengan apa yang kita sebut sebagai “sistem ketatanegaraan” (*nizam al-hukm*), yaitu ketentuan-ketentuan yang memuat tata cara mengontrol penguasa jika ia bersalah, dan menghambatnya untuk melampaui kewenangannya. Dengan itu, rakyat dapat menurunkannya jika ia melenceng dari kepentingan publik atau menyalahi kewenangannya.¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Ibid* , h. 39.

Utsman menyatakan bahwa permintaan tanggung jawab dari khalifah sama sekali tidak ada preseden sebelumnya. Paling tidak, belum ada ketentuan seperti itu sebelum masanya. Di sini ia juga bersikeras menyatakan akan mempertahankan kekuasaannya sampai akhir dan opsi pemecatan dirinya adalah tidak mungkin. Ia juga menanggapi pencabutan mandat dengan logika yang aneh: Apakah aku memaksa kalian untuk memberikan mandat kepadaku? Artinya, ia berpikiran bahwa setiap mandat bersifat abadi dan tidak ada ruang untuk menarik atau mencabutnya lagi.¹⁵⁹

Jadi tidak ada ketentuan, apalagi sistem yang mampu mengontrol kekuasaan. Karena itu, urusan ini dikembalikan kepada hati kecil para penguasa. Jika kebetulan kita menemukan pemimpin yang adil dan asketis, kita akan menjumpai sosok seperti Umar. Namun, jika kebetulan kita menemukan pemimpin yang belum mampu berbuat adil dan tetap bersikukuh memegang kekuasaan, maka akan muncul sosok Utsman. Karena itu Utsman memaklumkan bahwa sistem pemerintahan Islam versi dirinya berlangsung atas ketentuan seumur hidup.” Di sini, tidak ada tata cara untuk meminta pertanggungjawaban pemimpin. Tidak ada peradilan atau sanksi bilamana ia berbuat salah. Rakyat tidak berhak untuk mencabut mandat darinya, apalagi memecatnya. Cukup dengan sekali baiat kepadanya, itu sudah menjadi penyerahan mandat selamanya. Dan rakyat tidak berhak untuk mencabut atau meninjau-ulang mandat tersebut, atau menuntut orang yang dibaiai untuk mengundurkan diri.¹⁶⁰

¹⁵⁹ *Ibid*, h. 42.

¹⁶⁰ *Ibid*, h. 42-43.

Menurut Jamal al-Banna, berdirinya Negara Islam di Madinah hanyalah selama kurang lebih 25 tahun saja, dengan karakteristik yang sangat khusus dan jauh berbeda dengan bentuk-bentuk pemerintahan setelahnya. Sementara masa-masa sesudahnya tidak lebih seperti masa-masa kerajaan lainnya sampai jatuhnya khilafah Turki Utsmani pada tahun 1924. Sistem-sistem ini tidak terhitung sebagai negara Islam karena tidak berdiri atas dasar-dasar Islam, hanya saja ia adalah bagian dari sejarah negara-negara yang mempunyai hubungan dengan Islam. Sebenarnya negara-negara ini adalah bagian dari sejarah politik dunia yang banyak melahirkan korupsi, perang, meminum minuman keras dan lain-lain.¹⁶¹

Seterusnya, adalah sebuah kesalahan jika menggambarkan perjuangan untuk mendirikan khilafah Islamiyah pada saat ini disamakan dengan Daulah Islamiyah di Madinah pada zaman Rasulullah dan Khulafa' al-Rasyidin, karena sifat yang membedakannya tidak mungkin terulang kembali. Sifat itu yang utama adalah bahwa pada masa daulah Madinah, pemimpinnya adalah Rasul sendiri dengan bantuan wahyu dari Allah. Hal ini tidak mungkin bisa terulang lagi.¹⁶² Kemudian, kepemimpinan ini dilanjutkan oleh Abu Bakar dan Umar, karena kedekatan masa dan konteks masyarakat yang masih berjalan sesuai dengan masa Rasul. Akan tetapi, masa ini berhenti setelah wafatnya Umar. Corak kepemimpinan Utsman lebih nepotisme dan hedonis. Setelah masa Utsman, usaha Ali bin Abi Thalib untuk mengembalikan seperti masa Abu Bakar dan Umar seakan sia-sia.¹⁶³

¹⁶¹ Jamal Albana, *Al-Islam Din wa Ummah wa Laia Din wa Daulah*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2008), h. 16.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, h. 10.

Menurut Ibnu Khaldun, adanya pemerintahan berdasarkan akal merupakan akibat logis dari perkembangan tuntutan manusia dan berbagai kepentingannya yang makin bervariasi. Bagaimanapun juga, pemerintahan seperti ini dibutuhkan sebagai penampung aspirasi rakyat. Namun dalam sejarah Islam yang telah memiliki tuntunan syariat dan sejarah pemerintahan Rasulullah sebagai *role model* yang ideal, maka model ini di dalam Islam tidak begitu dibutuhkan lagi. Menurut Khaldun, meskipun ada penyimpangan yang terjadi dalam proses sejarah Islam, setidaknya sudah ada tuntunan syariat yang mengatur pertama sekali, barulah ajaran filsuf sebagai rujukan.¹⁶⁴

Dari pemaparan di atas, dapat dilihat bahwa Fouda menekankan perlu adanya mekanisme kontrol yang jelas terhadap pemerintah dan sikap besar hati dari seorang pemimpin untuk meletakkan jabatan jika menurut rakyat sudah tidak mampu lagi mengemban amanah. Mestinya rakyat diberikan keleluasaan untuk menentukan siapa pemimpinnya dan bagaimana meminta pertanggungjawaban dari pemimpinnya. Dengan adanya kontrol dari masyarakat, dapat dicegah terjadinya penyalahgunaan wewenang dari penguasa. Dengan kontrol dari masyarakat, penguasa juga menyadari fungsinya sebagai representasi dari masyarakat yang harus disejahterakannya.

H. Penegakan Semangat Egalitarianisme dalam Negara

Dalam daulah Islamiyah, apapun bentuknya, manusia dibagi menjadi 2 kelompok: Muslim, dan non muslim. Jika mereka muslim, maka mereka adalah

¹⁶⁴ *Ibid*, h. 240.

penduduk sah negara dan kerajaan. Maka negara akan berlaku adil terhadapnya. Sementara jika non muslim, maka mereka menjadi masyarakat *'ahdi z'immah*, jika mereka ridha. Mereka juga disumpah. Jika demikian maka kerajaan atau negara dan kaum kelompok muslim akan berbuat baik kepada mereka, sementara jika mereka menolak ridha, maka mereka akan dianggap *ahl al-harb* dan musuh.¹⁶⁵

Konsep ini akan memecah belah warga negara kepada kelas-kelas sosial yang pada gilirannya akan menimbulkan konflik sosial. Tidak dapat dipungkiri, dalam realitas sosial Mesir yang majemuk, Islam adalah mayoritas. Namun Islam bukanlah satu-satunya agama yang dianut di Mesir. Bahkan jauh sebelum Islam datang, Yahudi dan Kristen Koptik sudah terlebih dahulu mendiami Mesir. Maka penerapan syariat Islam dan menutup hak politik masyarakat minoritas untuk dipilih dan memilih, akan mencederai semangat egaliterianisme yang ada dalam Islam itu sendiri.

Dalam surat Al-Taubah ayat 23, Allah mengatakan:

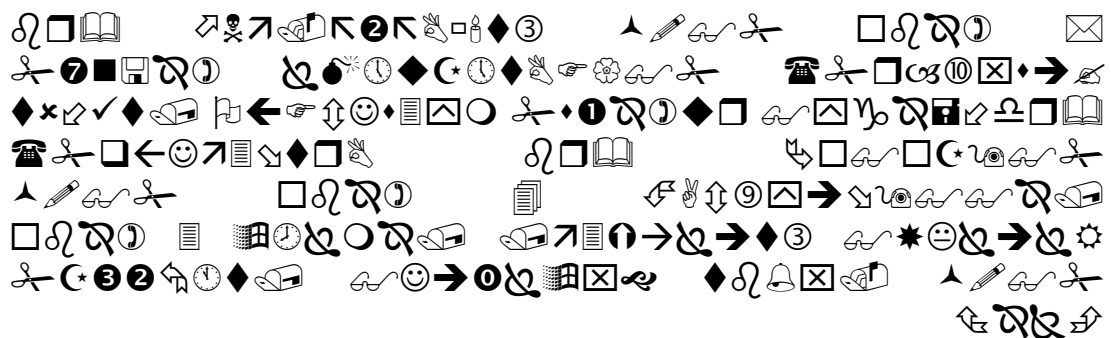


Artinya: “Hai orang-orang beriman, janganlah kamu jadikan bapa-bapa dan saudara-saudaramu menjadi wali(mu), jika mereka lebih mengutamakan kekafiran atas keimanan dan siapa di antara kamu yang menjadikan mereka wali, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim.”

¹⁶⁵ Farag Fouda, *Hiwar Haula al- 'Almaniyah*. (Kairo; t.th), h. 21.

Ayat ini secara prinsip membatantah sistem keturunan dalam mengangkat pemimpin. Belum tentu anggota keluarga yang akan diwariskan menjadi pemimpin mempunyai kualitas yang layak, kecakapan dan kematangan berpikir, bijaksana dan amanah sebagai pemimpin. Dalam sejarah khilafah islamiyah, kasus ini banyak terjadi ketika khilafah diwariskan kepada putera mahkota yang tidak memiliki kecakapan, berbuat maksiat dan secara terbuka melakukan kezhaliman. Hal inilah yang dikritisi oleh Farag Fouda, agar umat Islam membuka mata dan jujur menilai sejarah khalifah yang penuh dengan rekam jejak negatif.

Di dalam Surat An-Nisa' ayat 58 Allah berfirman:



Artinya: “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.”

Menurut Ibn Taimiyah dalam *al-Siya>sah al-Syar'iyah*, Nas} di atas memberi peringatan kepada seluruh pihak yang memiliki kewenangan untuk menentukan kepemimpinan ataupun menentukan suatu jabatan, agar memilih pemimpin ataupun memberi jabatan kepada yang paling layak untuk menjalankan tugas tersebut. Barangsiapa mengalihkan suatu jabatan dari seseorang yang sebenarnya lebih layak dan tepat untuk mendudukinya kepada orang lain karena

faktor ikatan kekeluargaan, loyalitas, persahabatan, madzhab, suku, bangsa, atau kepentingan-kepentingan tertentu, atau sebab-sebab lain, merasa iri terhadap orang yang lebih berhak dan layak menduduki jabatan tersebut, sesungguhnya itu merupakan bentuk pengkhianatan kepada Allah, Rasul-Nya, dan kaum Muslimin.¹⁶⁶

Hal ini juga dipertegas oleh ucapan Umar bin Khattab kepada anaknya Abdullah bin Umar sebagaimana dikutip oleh Ibn Taimiyah:

من قلد رجلا عملا على عصاة و هو يجد في تلك العصاة ارضى منه فقد خان الله
وخان رسول الله و خان المؤمنين

Artinya: “Barang siapa yang memberikan tanggung jawab kepemimpinan kepada seorang laki-laki atas satu kelompok umat Islam, sementara dia menemukan ada orang lain di kelompok tersebut yang lebih baik darinya, maka sungguh dia telah mengkhianati Allah, Rasulullah dan orang-orang yang beriman.”¹⁶⁷

Pada prinsipnya Islam mengakui kesetaraan hak dan kewajiban sesama muslim, tidak membedakan apakah ia keturunan ningrat atau masyarakat awam. Hal ini juga berarti bahwa Islam mengakui kesamaan hak politik sesama muslim. Hak untuk memilih dan dipilih sebagai pemimpin. Dalam hal ini, sistem demokrasi yang diaunut oleh sebagian besar negara di dunia mampu memberikan jaminan hak-hak tersebut. Namun di sisi lain, demokrasi juga menepis jurang pembatas antara orang berpendidikan dengan orang tak berpendidikan, ulama dan masyarakat awam, seorang alim dan pelaku maksiat.

Sampai di sini bukanlah menjadi persoalan yang besar, namun ia akan menjadi persoalan ketika bersentuhan dengan muslim dan nonmuslim. Di dalam Al-

¹⁶⁶ Taqyuddin Abu al-Abbas Ahmad Ibn Taimiyah. *Al-Siya>sah al-Syar’iyyah fi< Is}la>hi al-Ra>’i wa al-Ra>’iyah*, (Beirut: Da>r el-Afa>qal-Jadi<dah, 1983), h. 9.

¹⁶⁷ Ibid, h. 10.

Quran terdapat larangan untuk menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, sementara dalam sistem demokrasi orang muslim dan nonmuslim mempunyai hak yang sama untuk menjadi pemimpin jika dipilih oleh mayoritas masyarakat. Hal ini sepertinya diabaikan oleh Farag Fouda, sehingga ia tidak mempermasalahkan jika seorang nonmuslim menjadi pemimpin bagi seorang muslim. Kembali lagi, ini adalah konsekuensi logis dari sistem demokrasi.

I. Tidak Menjadikan Agama sebagai Kendaraan Politik

Menurut Farag Fouda, sesungguhnya penerapan syariat yang selalu digaungkan bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Ia adalah instrumen untuk mencapai tujuan tertentu yang tidak diingkari oleh para penyeru penerapan syariat sendiri, yaitu berdirinya sebuah negara Islam.

Selagi menggaungkan slogan perlunya negara Islam dan mendapatkan pengikut di dalam partai-partai politik yang ada, mengapa di waktu yang sama mereka tidak mengajukan kepada rakyat kebanyakan agenda politik yang terperinci? Agenda politik terperinci itu akan menjadi panduan mereka untuk memerintah dan diandaikan pula dapat memberi jalan keluar terhadap berbagai problem, seperti sistem pemerintahan dan tata caranya, agenda reformasi di bidang politik, ekonomi, kebudayaan dan juga soal perbaikan sistem pendidikan, soal perumahan, dan tata cara menuntaskan persoalan itu dari sudut pandang Islam. Jika agenda seperti itu diajukan, persoalannya menjadi lebih masuk akal dan tidak mengandung kontradiksi

sama sekali dengan slogan-slogan tersebut. Dan, mengangkat slogan Islam sebagai agama dan negara tampaknya dapat diterima dan dipertanggungjawabkan.¹⁶⁸

Tesis tentang pemisahan agama dan negara tidak bisa dipisahkan dari fakta bahwa pada saat itu, kondisi sebagian besar negara wilayah Islam tengah dilanda oleh kemunduran dan berbanding terbalik dengan negara-negara barat yang sedang berada pada puncak kejayaannya. Sambil bersikap realistis, pemikir sekuler menyarankan agar negara-negara Islam belajar dari barat dalam mengelola pemerintahan mereka.

Namun, satu hal yang patut dicermati adalah, Fouda tidak menutup kemungkinan syariat Islam bisa diterapkan di negara-negara Arab jika penganjur negara Islam mampu menyampaikan agenda-agenda politik terperinci yang dirasa strategis untuk menyelesaikan persoalan-persoalan modern, seperti perumahan, ekonomi moneter, pendidikan, politik, sistem pemerintahan, reformasi birokrasi dan tatacara menuntaskan persoalan itu dari sudut pandang Islam.

Sejauh ini, penganjur Negara Islam belum mampu memberikan agenda politik terperinci tersebut. Mereka hanya terpaku pada penjualan simbol-simbol keislaman untuk merebut kekuasaan dan tidak mempersiapkan *grand design* sebuah negara berlandaskan agama yang mampu menjawab perkembangan zaman. Menurut Fouda, menjual nama agama saja tidak akan mampu menyelesaikan masalah.

Jika agenda seperti itu mereka ajukan, persoalannya menjadi lebih masuk akal dan tidak mengandung kontradiksi sama sekali dengan slogan-slogan mereka. Dan, mengangkat slogan Islam sebagai agama dan negara tampaknya dapat diterima dan dipertanggungjawabkan. Penolakan mereka terhadap konsep pemisahan agama

¹⁶⁸ Fouda, *Al-Haqiqah...*, h. 13.

dengan politik dan kekuasaan dapat dibenarkan dan punya logika yang kuat. Lebih dari itu, penerapan syariat Islam akan tampak sebagai bagian dari keseluruhan paket yang mereka usung.

Syariat menjadi bagian yang tidak bertentangan dengan keseluruhan, bahkan berkesesuaian dengan keseluruhan. Dengan syariat, di dalam masyarakat diandaikan terwujudnya akses terhadap sumberdaya dan keadilan. Yang terancam merasa mendapat rasa aman. Yang lapar mendapat pelarian untuk kenyang. Yang tersisih mendapatkan tempat untuk berlindung. Manusia dihargai aspek kemanusiaannya. Pemikir mendapat kebebasan. Dan orang *zimmi* mendapat hak-hak yang utuh sebagai warga negara.

Jika itu benar-benar terwujud, kita juga tidak dapat lagi menolak diterapkannya sanksi *hudud* dengan alasan sadismenya. Kita juga tidak dapat menolak penerapan syariat dengan alasan ketidakrelevanannya. Maksiat tidak akan merajalela karena orang takut akan fitnah. Pada suatu waktu, kita juga dapat meneladani Umar bin Khattab yang meninggalkan hukum potong tangan karena kondisi paceklik yang meluas. Atau kita dapat meninggalkan hukum *takzir* karena sulitnya mendapatkan saksi yang adil.¹⁶⁹

J. Ijtihad Politik dan Hilangnya Prinsip Kebebasan Berpikir

Di negara muslim, pengkafiran tidak pernah berakhir. Sejak Khomeini mengeluarkan fatwa mati untuk Salman Rushdi pada awal tahun 1980-an, kebebasan berpikir menjadi sesuatu yang menakutkan di dunia Islam. Farag Fouda, Naguib

¹⁶⁹ Fouda, *Al-Haqiqah...*, h. 15.

Mahfudh, Nawal Sa'dawi, Fatima Mernissi, Muhammad Arkoun, dan Muhammad Khallafallah, adalah mereka yang terkena pasal “kebebasan berpikir”. Mereka difatwa kafir karena pandangan-pandangan yang dianggap tidak sejalan dengan ortodoksi Islam. Sebagian mengalami kekerasan dan pembunuhan (seperti yang terjadi pada Fouda) dan sebagian mengalami pengusiran (seperti yang yang terjadi pada Abu Zayd).¹⁷⁰

Menurut Abu Zayd, pengkafiran di Mesir sedang menjadi tren. Sementara di belahan dunia lain, manusia berlomba-lomba untuk menggunakan akal pikiran mereka untuk meraih kemajuan, di Mesir, kaum muslim berlomba-lomba mengkafirkan saudara-saudara mereka yang berpikir.¹⁷¹

Kebebasan berpendapat atau kebebasan berpikir, khususnya yang terkait dengan pemikiran-pemikiran keagamaan memang masih menjadi isu yang besar di dunia Islam. Kesewenangan-wenangan atas nama agama yang sudah ditinggalkan orang-orang Eropa sejak lama, masih terus dipeluk oleh otoritas Islam (para ulama dan kiai). Untuk meneguhkan otoritas itu, mereka mengeluarkan fatwa yang mengancam dan menakut-nakuti setiap muslim untuk bermain-main dengan pemikiran.¹⁷²

Di antara orang-orang yang menjadi korban pengkafiran itu, Farag Fouda adalah salah satu yang akhirnya harus menjadi martir dengan pembunuhannya. Media-media menulis bahwa kematian Fouda adalah harga sebuah kebebasan

¹⁷⁰ Luthfi Assyaukanie. *Pengkafiran di Era pemikiran: Matinya Kebebasan dan Akal-Pikiran*. Makalah disampaikan pada “Nurchalish Madjid Memorial Lectures” oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK), Universitas Paramadina. Jakarta 26 Juli 2006. h.1- 2.

¹⁷¹ *Ibid*, h. 1.

¹⁷² *Ibid*, h. 2

berpikir, pembunuhan Fouda juga dianggap sebagai pembunuhan terhadap kata-kata. Mesir yang merupakan surganya ilmu pengetahuan Islam berubah menjadi neraka bagi pemikiran-pemikiran sekuler dan liberal.

Sebagai seorang kritikus sosial dan penulis satir, cara Fouda melakukan kritik terhadap lawan politiknya kadang-kadang berlebihan. Memberikan bukti-bukti sejarah dari sumber-sumber kesejarahan Islam adalah pendekatan yang tepat untuk menanggapi mitos-mitos yang dikaitkan dengan institusi khilafah dan penerapan syariah. Bagi yang sepaham dengan Fouda dan dapat menerima metodenya, ini adalah bukti-bukti yang dapat menyanggah klaim kelompok Islamis. Akan tetapi, seperti tampak dari tragedi pembunuhan Fouda dan pertarungan ideologis di Mesir pada tahun 1980-an dan 1990-an, pendekatan ini tidak relevan karena bagian yang paling parah dari pertarungan sekularis-Islamis di Mesir dan di banyak negeri Muslim lain bukanlah konflik tentang data dan informasi historis dalam sejarah khilafah. Para penganjur pembentukan kembali khilafah boleh jadi mengetahui fakta-fakta tersebut. Mereka juga dapat menyetujui bahwa ada banyak penyimpangan parah dalam sejarah khilafah, dan bahwa khalifah-khalifah yang terpuji, misalnya “Dua Umar” — Umar bin Khattab dari *al-Khulafa*’ *al-Ra*syidi>n dan Umar bin Abdul Aziz dari masa Umayyah, adalah khalifah langka.¹⁷³

Pemberian informasi dan data seperti yang ditunjukkan Fouda dalam bukunya, tidak menyelesaikan konflik. Ini tidak berbeda jauh dari konflik antara orang yang menentang pengguguran kandungan (*pro-life*) dan yang menyetujuinya

¹⁷³ Syamsu Rizal Panggabean. “Farak Fouda dan Jalan Menuju Toleransi”, kata pengantar edisi terjemahan dalam Farag Fouda. *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul “Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim”*, edisi digital (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), h. Xxii.

(*pro-choice*), yang terjadi di masyarakat Amerika Serikat, misalnya. Konflik mereka bukan soal data dan fakta tentang reproduksi atau perkembangan janin. Pengungkapan fakta dalam hal ini tidak efektif dan tidak pula relevan. Ini adalah konflik prinsip yang tidak selalu dapat diselesaikan. Paling-paling konflik tersebut hanyalah sebagai usaha menambah pengikut dan pendukung bagi kubu-kubu yang tidak dapat dipertemukan.¹⁷⁴

Salah satu aspek menarik dari pemikiran Fouda adalah teorinya tentang ijtihad atau aktivitas berpikir kreatif dalam Islam. Fouda berpendapat bahwa ijtihad adalah keniscayaan. Ia merumuskan formulasi teorinya. Menurutnya, ketentuan-ketentuan agama memang “tetap” (*sabit*), tapi kondisi kehidupan “terus berubah” (*mutaghayyir*). Dalam proses tarik-menarik antara teks agama “yang tetap” dan konteks zaman “yang berubah” itu, pasti akan muncul “bentuk-bentuk penyimpangan” (*al-mukhalafat*).¹⁷⁵

Yang ia maksud “penyimpangan-penyimpangan” adalah “perubahan pada yang tetap dan ketetapan pada yang berubah”. Karena membuat tetap kenyataan hidup adalah mustahil, maka yang selalu terjadi adalah perubahan-perubahan pada hal-hal yang dianggap tetap di dalam agama. Dalam konsepsi Fouda, upaya mengubah sesuatu yang dianggap tetap itulah yang disebut ijtihad, bukan mempertahankan sesuatu yang dianggap tetap dengan argumen atau dalih-dalih baru atau konservatisme. Kesimpulan ini termasuk unik dan belum banyak dikemukakan orang.¹⁷⁶

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Novriantoni. *Teori Ijtihad Farag Fouda*. Artikel internet. 17 Mei 2008. <http://klikislammoderen.blogspot.com>. Diakses tanggal 21 Maret 2014.

¹⁷⁶ *Ibid.*

Tapi itulah yang menurut Fouda selalu terjadi, sehingga Islam bisa selalu relevan untuk masa yang terus berubah. Fouda menyadari bahwa ijtihad memang tidak mutlak, tapi ia harus tetap dimungkinkan dan pintunya harus senantiasa dibuka lebar-lebar. Ijtihad selalu diperlukan agar tidak terjadi penyimpangan yang terlalu ekstrem antara ideal Islam dengan faktual Islam, dan agar tidak terjadi kemandekan dalam masyarakat.

Menurut Fouda, setiap kali terjadi perubahan dalam suatu masyarakat, bentuk-bentuk penyimpangan pun akan semakin bertambah. Tapi itu tak mengapa. Asalkan lapangan ijtihad terbuka lebar, sekalipun penyimpangan terjadi, ia dapat diantisipasi agar tidak muncul dalam bentuknya yang ekstrem. Jadi, selain mengubah sesuatu yang dianggap tetap dalam agama, ijtihad juga berfungsi untuk mengantisipasi agar tidak terjadi penyimpangan yang ekstrem antara ideal Islam dengan faktual Islam.

Karena itu, bagi Fouda, masuk akal bila tingkat penyimpangan-penyimpangan yang tidak bisa dielakkan (*al-mukha>lafa>t al-id}tira>riyyah*) mendesak kita untuk lebih melapangkan medan ijtihad yang memang perlu (*al-ijtiha>d al-d}aru>riyyah*). Konsekuensi yang harus kita terima menurut Fouda, dan ini yang tidak ingin dikemukakan banyak orang: kita mesti berlapang dada menerima tingkat terendah sekali pun dari penerapan agama yang terjadi di zaman kita. Pengamalan agama kita tentu jauh dari maqam atau peringkat para sahabat nabi yang hidup di zaman yang lebih terkebelakang, kurang kompleks, lebih tertutup, tapi lebih homogen. Bahkan menurut Fouda, di masa kenabian pun, tidak ada kesucian yang absolut. Yang ada hanya tidak adanya penyimpangan yang mutlak.

Teori ijthad Fouda berfungsi sebagai trisula: mengubah yang dianggap tetap di dalam agama, memperpendek jarak antara ideal dan faktual Islam, serta membuat kita arif dalam menyikapi beragam ekspresi pengamalan beragama masyarakat Islam. Intinya, teori ijthad Fouda adalah sebuah upaya untuk mencari titik keseimbangan antara mereka yang berupaya mengawang-awangkan Islam dengan upaya membenamkan Islam ke dalam peradaban.

Kini Fouda sudah hanya tinggal sejarah. Pemikirannya juga sudah mulai dikaji dan didiskusikan dalam kelompok-kelompok kecil ilmu pengetahuan. Di Indonesia, sudah sepantasnya disyukuri karena kebebasan berpikir masih mendapatkan porsi yang strategis dalam kehidupan intelektual. Indonesia masih toleran terhadap perbedaan-perbedaan pendapat. Meskipun tetap ada lembaga yang mengeluarkan fatwa haram terhadap sebuah pemikiran tertentu dan kafir terhadap kelompok tertentu, namun hal itu tidak sampai kepada pembunuhan dan ancaman fisik yang diterima oleh para pemikir-pemikir yang berbeda.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah dikemukakan berbagai uraian dan pokok permasalahan pada bab-bab terdahulu, dengan metode pendekatan masalah dan analisa masalah yang dianggap sesuai dengan tema pembahasanan, pada akhir bagian penulisan ini dapat ditarik beberapa kesimpulan dan saran sebagai berikut:

1. Farag Fouda adalah seorang pemikir, penulis, aktivis Hak Asasi Manusia dan kolumnis berpengaruh Mesir. Nama lengkapnya Farag Ali Fouda. Farag Fouda menganut prinsip pemisahan politik agama dan negara. Dalam wacana modern pemikiran politik Islam, Fouda adalah penganut paradigma sekularistik. Bagi Fouda pembedaan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama, negara dan pemerintahan. Agama terhindar dari manipulasi politik dan pemerintahan terlaksana tanpa beban yang bersumber dari partikularisme kenegaraan.
2. Pandangan-pandangan Fouda yang dianggap bertentangan dengan kebiasaan menimbulkan sejumlah opini dari Ulama dan pemikir Islam. Ada yang sependapat, ada juga yang menentang Fouda. Di antaranya yang mendukung Fouda adalah Muhammad Khallafallah dan Sayyid al-Qimni. Sementara di antara yang menolak pandangan Fouda adalah Syaikh Muhammad al-Ghazali, Muhammad Makmun al-Hudhaibi dan Muhammad Imarah.
3. Pandangan Fouda tentang hubungan agama dan negara dapat dilihat dari relevansinya sebagai berikut:

- a. Fouda menolak hadis tentang pemimpin mestilah dari suku Quraisy. Fouda menilai bahwa hadis ini tidak lebih dari justifikasi terhadap kekuasaan dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Syarat ini sengaja diletakkan untuk menjustifikasi kepemimpinan kaum Umayyah dan Abbasiyah. Sebab semuanya memang dari suku Quraisy.
- b. Belajar dari kasus Utsman, dapat disimpulkan bahwa pemimpin yang baik, umat Islam yang luhur, syariat Islam yang diterapkan penuh, seharusnya menjamin kebaikan bagi rakyat, menertibkan sistem kekuasaan, mewujudkan keadilan, dan menjamin keamanan. Namun semuanya harus diatur dengan sebuah sistem yang mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat. Pada prinsipnya Islam mengakui kesetaraan hak dan kewajiban sesama muslim, tidak membedakan apakah ia keturunan ningrat atau masyarakat awam. Hal ini juga berarti bahwa Islam mengakui kesamaan hak politik sesama muslim. Hak untuk memilih dan dipilih sebagai pemimpin.
- c. Slogan-slogan Islam politik dan khilafah bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Ia adalah instrumen untuk mencapai tujuan tertentu yaitu berdirinya sebuah negara Islam. Selagi menggaungkan slogan perlunya negara Islam dan mendapatkan pengikut di dalam partai-partai politik yang ada, mengapa di waktu yang mestinya mengajukan kepada rakyat kebanyakan agenda politik yang terperinci yang menjadi panduan untuk memerintah dan dapat memberi jalan keluar terhadap berbagai problem, seperti sistem pemerintahan dan tata caranya, agenda reformasi di bidang politik, ekonomi, kebudayaan dan juga soal perbaikan sistem pendidikan,

soal perumahan, dan tata cara menuntaskan persoalan itu dari sudut pandang Islam. Jika agenda seperti itu diajukan, persoalannya menjadi lebih masuk akal dan tidak mengandung kontradiksi sama sekali dengan slogan-slogan tersebut. Dan, mengangkat slogan Islam sebagai agama dan negara tampaknya dapat diterima dan dipertanggungjawabkan

- d. Kebebasan berpendapat atau kebebasan berfikir, khususnya yang terkait dengan pemikiran-pemikiran keagamaan masih menjadi isu yang besar di dunia Islam. Di Indonesia, sudah sepantasnya disyukuri karena kebebasan berfikir masih mendapatkan porsi yang strategis dalam kehidupan intelektual. Indonesia masih toleran terhadap perbedaan-perbedaan pendapat. Meskipun tetap ada lembaga yang mengeluarkan fatwa haram terhadap sebuah pemikiran tertentu dan kafir terhadap kelompok tertentu, namun hal itu tidak sampai kepada pembunuhan dan ancaman fisik yang diterima oleh para pemikir-pemikir yang berbeda.

B. Saran-saran

1. Untuk dapat bersikap objektif terhadap pemikiran Farag Fouda, telaah terhadap biografi dan latar belakang sosio-politik yang melingkupi kehidupannya merupakan keharusan. Pengkajian dan analisa terhadap pemikiran Fouda hendaknya tidak cukup hanya didasarkan pada karya dan ulasan dari pemikir lain, tetapi dengan membaca secara mendalam karya-karya Fouda sehingga diharapkan pemahaman yang lebih holistik dapat dicapai

2. Dirasa perlu mengkaji dan membandingkan pemikiran Fouda dengan pemikir lain yang bercorak sama yang sebelum atau sesudahnya agar ditemukan suatu perspektif yang lebih relevan dalam menyikapi fenomena politik Islam kontemporer.

Demikianlah penelitian mengenai pandangan Farag Fouda tentang hubungan agama dan Negara yang telah penulis lakukan. Penulis mengharapkan kritik dan saran yang membangun jika dalam penelitian ini terdapat kesalahan, sebagai evaluasi untuk perbaikan selanjutnya. Semoga penelitian ini dapat memberi manfaat bagi penulis, para pembaca, dan perkembangan keilmuan Islam khususnya dalam bidang *Siyasah Islamiyah*. *Wa Alla>hu A'lam bi al-S{awa>b wa al-H{amd li Alla>h Rabb al-'A<lami>n*.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Al-Qur'an al-Karim

Abu-Lughod, Lila. "Dramatic Reversals: Political Islam and Egyptian Television," dalam Joel Beinin & Joe Stork (ed.), *Political Islam. Essays from Middle East Report*. London: I.B. Tauris, 1997

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1998

Asshiddiqie, Jimly. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara, Jilid I*, Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006

al-'Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar. *Fath Al-Bari fi Shahih Al-Bukhari*, Jilid 10. Al-Maktabah Asy-Syamilah

al-Bana, Jamal. *Al-Islam Din wa Ummah wa La'isa Din wa Daulah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2008

Djazuli, A. *Fiqh Siyasah*. Jakarta: Prenada Media. 2003

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of The Religious Life*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2011

Fouda, Farag. *Al-Haqiqah al-Ghaibah*. Kairo: Dar el-Fikri li al-Dirasat wa al-Nasyri wa al-Tauzi', 1988

-----, *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul "Kebenaran yang Hilang", edisi digital*. Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012

-----, *Hikmah al-Haul al-'Almaniyyah*, Kairo: Dar wa Mat'abi al-Mustaqbal, 2005.

- . *Al-Irhab*, Kairo: Al-Mat}abi' al-Hai'ah al-Mis}riyyah al-'A>mmah lil Kita>b, 1992.
- . *Qabla al-Suquth*. Iskandariyah: Dar al-Mat}abi' al-Mustaqbal, 2004
- Haikal, Muhammad Husein. *Pemerintahan Islam, terj.* Tim Pustaka Firdaus Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, Jakarta: Istiqamah Mulia Press, 2006.
- Husein, Thaha. *al-A'ma>l al-Ka>milah li Tha>ha> Husein*, Vol. IV. Beirut: Darul Kutub al-Lubnani,th.
- Jabali, Fu'ad. *Sahabat Nabi: Siapa, ke Mana dan Bagaimana?*, Jakarta: Mizan, 2010
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Jayl. t,t.
- Khaldu>n, Abdurrahman Ibn, *Ta>ri>kh Ibn Khaldu>n*, juz 2. Beirut: Dar el-Fikri, 2000
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Siya>sah Syar'iyyah Aw Niz}a>m al-Daulah Isla>miyyah Fi> Syu'u>n al-Dustu>riyyah wa al-Kha>rijiyyah wa al-Maliyyah*, Kairo, *Dar al-Ans}a>r*, 1977.
- Klippendorf, Klaus. *Content Analysis: Introduction to Its Theory and Methodology*, alih bahasa Farid Wajidi, *Analisa isi: Pengantar Teori dan Metodologi*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*, cet. Ke-IV. Bandung: Mizan, 1991.
- al-Mawardi, Abu Hasan Ali bin Muhammad. *Al-Ahka>m al-Sult}a>niyyah wa Wila>yat al-Di>niyyah*. Kuwait: Maktabah ibn Quthaibah, 1989.

- Muhsin, Khalid. *Mis}r Baina al-Daulah al-Isla>miyyah wa al-Daulah al-‘Alma>niyyah*, Kairo: Markaz al-I’la>m al-‘Arabiy, 1992.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme, Paradigma Baru Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2011.
- al-Nasa’i, Abu Abdurrahma>n Ahmad bin Syu’aib. *Sunan al-Kubra>*, juz 3, (Maktabah Syamilah, th.
- al-Naysaburi, Abu H{asan Muslim bin Hajja>j al-Qusyairi. *Shahih Muslim jilid 2*, Riyadh: Dar T}ayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 2006.
- al-Qimni, Sayyid Mahmoud. *Al-Fas}un wa al-Watan*. Kairo; Al-Mat}abi’ al-Hai’ah al-Mis}riyah al-‘A>mmah li al-Kita>b, 1991.
- al-Raziq, Ali Abd. *al-Islam wa Us}ul al-Hukm: Ba’s\ fi> al-Khila>fah wa al-Huku>mah fi> al-Isla>m*, Beirut : Maktabah al-Hay’a>h: 1966.
- Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006
- Surachmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung: Trasito, 1985.
- Syadzali, Munawir . *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 2011
- Syamsuddin, Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001
- Taimiyah, Taqyuddin Abu al-Abbas Ahmad Ibn. *Al-Siya>sah al-Syar’iyyah fi< Is}la>hi al-Ra>’i wa al-Ra>’iyah*, Beirut: Da>r al-Afa>q al-Jadi<dah, 1983.
- al-T}abari, Abu Ja’far Muhammad bin Jari>r. *Ta>ri>kh al-T}abari: Ta>ri>kh al-Rusul wa al-Mulu>k*, juz 3. Kairo: Dar al-Ma’a>syir bi al-Mis}r, th.

Tim Penyusun. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, 2008.

Turner, Bryan S.. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.

Ubaedillah, A. dan Abdul Razak. *Pancasila, Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, Jakarta; Kencana, 2013.

Walzer, Michael. *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 2002.

Watt, W. Montgomery. *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dan Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.

Wirartha, I Made. *Pedoman Penulisan Usulan Skripsi dan Tesis*. Yogyakarta: 2005.

Dari Jurnal

Syamsuddin, Din. *Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam dalam Jurnal Ulumul Quran*, No.2 Vol.IV, tahun 1993

Moustafa, Tamir. "Conflict and Cooperation between The State and Religious Institution In Contemporary Egypt". Dalam jurnal *The International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32 (2000)

Soage, Ana Belén. "Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression," dalam jurnal *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 11, No. 2 June 2007

Dari Internet

Amnesty International. *Egypt: Human Rights Abuses by Armed Groups*. Artikel, September 1998.

<http://www.amnesty.org/en/library/asset/MDE12/022/1998/en/3c53038a->

dab2-11dd-80bc-797022e51902/mde120221998en.html. Diakses 3 Maret 2014

Bakr, Sara Abou. "Farag Fouda; Assassination of the Word". Artikel pada *Daily News Egypt*, 8 Juni 2013, <http://www.dailynewsegypt.com/2013/06/08/farg-fouda-assassination-of-the-word/>. Diakses tanggal 5 Maret 2014.

Memri TV. *Egyptian Islamist Justifies His Assassination of Secularist Intellectual Farag Foda in 1992*, transcript. http://www.memritv.org/clip_transcript/en/3926.htm. video youtube <http://www.youtube.com/watch?v=Z1tBMQG-Ovs>. Diakses 9 Maret 2014.

Novriantoni. *Teori Ijtihad Farag Fouda*. Artikel internet. 17 Mei 2008. <http://klikislammoderen.blogspot.com>. Diakses tanggal 21 Maret 2014.

al-Sherbini, Ramadan. *Slain Egyptian Anti-Islamist Writer Faraj Fouda Remembered*. Artikel tanggal 12 Juni 2013. <http://gulfnews.com/news/region/egypt/slain-egyptian-anti-islamist-writer-faraj-fouda-remembered-1.1196122>. diakses tanggal 9 Maret 2014

Wikipedia. *Farag Foda*. http://en.wikipedia.org/wiki/Farag_Foda. Diakses tanggal 3 Maret 2014.

The Middle East Media Research Institute, September 27, 2004

Sumber lain

Assyaukanie, Luthfi. *Pengkafiran di Era pemikiran: Matinya Kebebasan dan Akal-Pikiran*. Makalah disampaikan pada "Nurchalish Madjid Memorial Lectures" oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK), Universitas Paramadina. Jakarta 26 Juli 2006

Muhammad, Goenawan. "Fouda" dalam *Catatan Pinggir, Majalah Tempo* edisi 3, 9 Maret 2008.

Panggabean, Syamsu Rizal. *“Farag Fouda dan Jalan Menuju Toleransi”*, kata pengantar edisi terjemahan dalam Farag Fouda. *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul “Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim”*, edisi digital . Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokras-i, 2012